CATECHISMI RAGIONATI

OVVERO

ISTITUZIONI DI FILOSOFIA

SCRITTI

PER SERVIRE AGL' STUDÎ GENERALI DI ALTA ISTRUZIONE
NEI COLLEGI E NELLE SCUOLE DEL REGNO

DALL' ABATE

FRANCESCO MELILLO

SECONDA EDIZIONE

CORRETTA ED ACCRESCIUTA DALL' AUTORE.

Napoli
DALLA TIPOGRAFIA DI GENNARO AGRELLI.
1847.

TI

CATECHISMI RAGIONATI

DI

FILOSOFIA

Vol. II.

CATECHISMO IDEOLOGICO

INTORNO

LA FORMAZIONE E IL VALORE DELLA CONOSCENZA UMANA

SCRITTO

PER SERVIRE AGLI STUDÎ GENERALI DI ALTA ISTRUZIONE
NEI COLLEGI E NELLE SCUOLE DEL REGNO

DALL' ABATE

FRANCESCO MELILLO

SECONDA EDIZIONE

CORRETTA ED ACCRESCIUTA DALL' AUTORE.

NAPOLI
DALLA TIPOGRAFIA DI GENNARO AGRELLI.
1846.

CATECHISMO IDEOLOGICO
INTORNO
LA FORMAZIONE E IL VALORE DELLA CONOSCENZA UMANA

INTRODUZIONE

RANNODAMENTO E PASSAGGIO DA TUTTE LE SCIENZE AD UNA SCIENZA PRIMITIVA E FONDAMENTALE.

I.

Idea generica sul progresso attuale dell' intero scibile, in rapporto agli stati anteriori — Lo scibile umano, limitato e scarso nella sua origine, come quello che dovea progredire col tempo; allorchè, dopo le vicissitudini e gl' incrementi avuti presso tutti i popoli culti, riapparve con nuovo vigore nella moderna civiltà di Europa; se avvenne che in alcuna cosa vantaggiato avesse su gli anteriori stati percorsi; ogni suo progredimento puossi ai tre seguenti capi ridurre. Il 1° riguarda la distribuzione dettagliata dello scibile nelle sue parti primarie e secondarie, per modo che ciascuna disciplina prendesse suo luogo proprio, e dalle altre distinto; il 2° consiste nell' intimo rapporto, che le discipline medesime, classificate, hanno mostrato palesamente avere fra loro, inservendo le une di sostegno o di lume alle altre, e giovandosi tutte fra loro di mutuo soccorso; il 3° comprende il metodo, ovvero l' ordine da serbare, sì nell' acquisto delle conoscenze, che nel loro insegnamento *(a)*.

(a) Ognun può accorgersi, per poco abbia sentore di ciò che si è passato nell' universo scientifico da tre secoli in qua, che noi qui

Dar pruova di questo progresso non si può, senza interrogarne la Storia comparativa delle scienze, nello stato in cui erano per lo innanzi, e in cui ora si trovano. Se ne può invece assegnare una conveniente ragione: e questa è che le scienze per classificarsi completamente, doveano pria in tutte le loro parti constituirsi; doveano ritrovarsi classificate, per dare senza confusione a divedere i loro rapporti; doveano in fine essersi già spinte innanzi nelle loro indagini, per potere indi al complesso di tutte le verità dare quell'ordine che loro meglio si addice, e ricavarne profitto su la via da tenere nello scovrimento di conoscenze nuove, in che appunto il metodo delle scienze è riposto. Certamente per tali cause, ad onta che gli antichi presentito avessero e tentato pure il progredimento cennato, non era però concesso l'eseguirlo, o il renderlo completo, come poteasi meglio, che ai moderni soli.

Nell'ordinamento attuale degli studì, di cui è parte fondamentale il Catechismo presente, le scienze tutte, secondando la più ampia diversità degli obbietti loro, vengono in due prime serie divise; la *Storia* e le *Scienze della Natura*, la *Storia* e le *Scienze della Umanità:* alle quali vanno consociate le altre due serie seconde della *Scienza-arte della Lingua*, e della *Scienza della Grandezza*, come gli strumenti ed i mezzi necessarî a conseguir le prime o a soccorrerle. Queste quattro serie veggonsi poi sì strette e collegate fra loro, che acquistando di conserto una progressiva andatura, pervengono tutte ai più alti principî, e alle più universali verità, che dominano in ciascuna scienza. E trovansi affidate insieme ad un comun metodo, di cui è legge suprema secondare il cammino facile e corto, che la natura, quando non sia viziata da cattive abitudini, suggerisce da sè nel trascorrere dal noto all'incognito, e dall'uno in un altro vero. Per le quali doti non è chi non senta, come l'ordinamento suddetto sia, in

non facciamo, se non adombrare con brevi tratti i principali punti del perfezionamento che le scienze, massimo naturali, ricevettero nella restaurazione degli studî operata in Europa al secolo XVI. Forse non parrà tal cosa inutile affatto, ove vorrassi considerare quanto sono indeterminate e vaghe le idee, che corrono per le menti dei giovani anche di non comune ingegno, intorno l'attuale progresso delle scienze in confronto alla loro antica condizione.

rapporto all' intero scibile umano, un vero progredimento, e quanto alla distribuzione, e quanto al mutuo legame, e quanto al metodo che dee dominar nelle scienze (a).

II.

Richiesta di tutte le cennate serie dello scibile, e passaggio ad una scienza primitiva e fondamentale — Siffatto progredimento, comechè bastevole ad ordinare le scienze, a stabilire le mutue relazioni fra di esse, e a facilitarne, dirigendolo per successivi gradi, lo studio; non esaurisce però ancora tutte le richieste dello scibile umano, nè lo ha racchiuso nelle sole cennate serie in modo completo affatto ed intero. Rimane nelle scienze un vuoto, a cui nissuna delle serie indicate supplisce. In ciascuna di queste, lo spirito umano esercita sopra obbietti varî la sua facoltà di conoscere; ma che vuol dire conoscere? quale è la natura e il valore della conoscenza? E innanzi tutto, come primo requisito ad averla, richieggonsi quelle operazioni dell'intelletto, che vengono dette perciò conoscitive: or quali e quante son desse? come ci aprono, e ci conducono man mano alla conoscenza sempre più distinta e adequata delle cose? quale è la connessione e l'ordine del loro procedere? quali le leggi necessarie ed universali nello scovrimento del vero (b)?

(a) Non potendo io più lungamente e di proposito intrattenermi sopra tali ampie vedute, richieggo i lettori e i maestri di aver presente tanto il *Quadro di studi rudimentali*, che le *Considerazioni intorno al metodo degli studi* (Napoli 1843), scritto da G. M. Mazzetti Arcivescovo di Seleucia, per servire di chiarimenti alle Sezioni 1ª, 2ª e 3ª del suo ben noto *Progetto*.

(b) Qui è facile precludere il luogo ad una opposizione, che potrebbesi fare dicendosi: Aver noi trattato delle operazioni intellettuali al proposito della vita interiore dell'uomo, e però non passaro in ciò differenza tra la psicologia e l'ideologia, nè venirsi ora da noi a proporre, in quanto a tal punto, alcun nuovo quesito. Ma chi per poco riflettavi sopra, potrà bene avvedersi, in primo, del diversò riguardo in cui la psicologia e l'ideologia si occupano delle operazioni intellettuali, considerandosi queste dalla prima in rapporto alla facoltà di conoscere, come atti proprî dell'intelletto, dalla seconda in rapporto alla conoscenza, che è come il frutto di detta facoltà. Dal che in secondo apparisce un'altra diversità, riposta in ciò, che la psicologia discorre di dette operazioni, considerandole unicamente in sè stesse, per quanto solo basta a determinare la natura della facoltà di conoscere; mentrechè l'ideologia deve scendere a dettagliare tutte quelle inflessioni ne-

Sì fatto requisito riguarda unicamente lo spirito, come principio operatore in tutte le conoscenze. Però, come requisito secondo, deve altronde esser presente allo spirito stesso qualche cosa, che possa formare obbietto delle sue operazioni: perciocchè e il percepire e il giudicare e il dedurre, importano che abbiasi alcuna cosa innanzi al pensiero; non potendosi al certo nè percepire nè giudicare nè ragionare, quando non si abbia nè che apprendere, nè che qualificare, nè che dedurre. In generale, come tutte le operazioni conoscitive constituiscono la *forma* della conoscenza, ovvero la parte che lo spirito, nel conoscere, pone; così tutto ciò che è presente a lui e forma obbietto delle sue operazioni, toglie nome di *materia* della sua conoscenza. Or questa parte che constituisce la materia cognita, onde deriva essa, e qual valore rinserra; esiste nella sola mente dell'uomo, o ancor nella obbiettiva realità delle cose? se così esiste, può asserirsi che le cose sieno in sè, in quella stessa guisa che ci appariscono; o pure in modo diverso, ed incognito all'uomo?

Tali sono le indagini, che fa muovere naturalmente un bisogno comune a tutto lo scibile, il bisogno di essere studiato ei medesimo e convalidato; ma non v'ha alcuna tra le predette scienze, la quale si rivolgesse punto a risolverle. In tutte le discipline, lo spirito umano esegue quelle operazioni, adempie quell'ordine e quelle leggi, che sono primaria condizione di ogni conoscenza. Non pertanto nissuna di esse

cessarie, acciò le operazioni intellettuali spieghino la formazione delle varie spezie di conoscenze, che appresso si verranno indicando. Nè tali differenze si abbiano in conto di sottili distinzioni, o di ritrovati leggieri: conciossiachè nel corso di questa prima Sezione, ci avverrà ad ogni tratto di supporre già determinata la natura delle operazioni conoscitive, richiamando, al più breve che puossi, il dettone già nell'altro Catechismo; e solo si farà nostro carico il ritrovare, come dalle dette operazioni nascono le differenti spezie delle conoscenze. Sicchè, a dir tutto in poco, le due soprannotate differenze vengono chiaramente a ridursi a quest'una: La psicologia si occupa delle operazioni conoscitive, in quanto sono atti dello spirito, e modi varî dell'operare di lui; ma l'ideologia discute per che modo dagli atti, ovvero dalle operazioni conoscitive già pria determinate e cognite, si vadano originando, per la loro combinazione diversa, quelle varie spezie di conoscenze che l'intelletto umano possiede. Della qual differenza spero, che il corso di questo Libro darà, con l'esempio di sè, riprruova certissima.

cura d'investigare, o la natura delle operazioni conoscitive, o le leggi che esse seguono nel raggiugnere un vero. Tutte le scienze poggiano parimente sopra talune fondamentali realità, presuppongono taluni obbietti, non fanno dubbio su la esistenza dei loro modi: esempio le scienze fisiche, che riposano sul dato unico della esistenza di una natura corporea, e sulla veracità dei sensi che a noi la discovrono. Tuttavolta niuna di esse chiama ad esame tai cose, ovvero cerca di avvalorarle con forza di analisi, o con rigore di ragionamento. Perlochè nell'ora che tutte le discipline, includendo in comune la conoscenza di qualche cosa, e si avvalgono delle date operazioni conoscitive, e suppongono la realità dei dati cogniti obbietti; non ve ne ha pure una sola, la quale, lasciando ogni altro, si addicesse alle dette inchieste appositamente.

Se poi niuna scienza, e intendo sempre di quelle che nelle indicate serie comprendonsi, ripiegasi ad investigare nella natura della conoscenza, o le leggi delle operazioni conoscitive, o il valore della materia cognita; chiaro è che a rendere completo lo scibile con esaurirne tutte le ricerche possibili, e a dare insieme assoluta certezza alle realità fondamentali su cui riposa, e alle primarie verità chè presuppone; debbavi essere, in fuora delle prefate serie, una scienza la quale fosse unicamente rivolta alla disamina delle due essenziali condizioni della conoscenza umana: le operazioni che ne sono la *forma*, gli obbietti che ne sono l'*essenziale materia*. Ove cotesta peculiare scienza non fusse, privo al tutto di esame rimarrebbe il fatto della conoscenza, in cui sta la più alta prerogativa dell'uomo, e in cui tutte le discipline convengono: onde lo scibile intero dovrebbesi confessar mancante ancora di una scienza principalissima. E non pure ciò, quanto che ei sarebbe tuttavia privo di valore e di fondamento in ogni sua parte. Mentre, pria che dall'accurata analisi dei due requisiti essenziali alla conoscenza, si desumesse, rivendicandola da tutti gli attacchi, e la natura delle operazioni nello scovrimento del vero, e l'esistenza reale dei loro obbietti; di ciascuna scienza resterebbe a dubitare, se ciò che insegna sia vero assolutamente o nella sola opinione degli uomini, e se gli obbietti sui quali si affissa sieno reali o meramente illusori.

Per tal ragione, quella scienza la quale si addice a ricercare la natura della conoscenza, per ciò che spetta le due condizioni cennate (le operazioni conoscitive e la materia cognita), riveste il carattere di scienza *fondamentale*, che chiamano ancor *primitiva*, affin di significare come essa discuta e consolidi quei sommi principî della ragione, e quei primi dati di fatto, che sono invocati e supposti da tutto il sapere. Nell' Ordinamento suddetto, una simile scienza vedesi perciò risedere alla base delle quattro superiori serie indicate, quasi ne sorreggesse in sè l'intero edifizio (*a*)

III.

Dichiarasi che cosa sia l' Ideologia, e in che si differenzî dalle rimanenti scienze — Tutto adunque riducesi a dire, come a rendere compiuto lo scibile, e ad aprestargli insieme valore assoluto di verità in ogni sua parte; debbavi essere, oltre le scienze comprese nelle predette serie, una scienza peculiare, la quale 1° lasciando gli obbietti proprî a ciascheduna di esse, si rivolgesse ad inchiedere l' intima natura, l'ordine ed il valore delle operazioni stesse conoscitive, e 2° si internasse, senza nulla assumere d' indimostrato, nella base di ogni conoscenza, con rassodare la realità obbiettiva della materia cognita, presupposta in tutto l' umano sapere. Cennammo frattanto, le ope-

(a) Nulla potrei per fermo far di meglio a chiarire tale idea, che riferire le acconce parole dell' illustre Ordinatore degli studî presenti. « Dando una occhiata al quadro si vede che io ho dovuto da prima supporre esistenti gli oggetti trattati nelle suddette colonne: poichè non erano a portata dei principianti le ricerche concernenti il vedere se, come e quali di quegli oggetti abbiano esistenza obbiettiva o subbiettiva. Ma queste ricerche non doveano assolutamente preterirsi; nè potevano aver luogo esclusivamente in alcuna delle quattro colonne; e nè tampoco, essendo così intimamente connesse con ciascuna delle colonne medesime, potevano costituire un' altra colonna diversa. Queste ricerche son del dominio della Ideologia, che aggirasi intorno all' origine e certezza delle nostre conoscenze. L'Ideologia dunque non poteva avere una colonna a se, non poteva entrare in alcuna delle divisate colonne, dovea non esser preterita, contiene materie che son base e sostegno delle altre colonne del quadro: il miglior consiglio da prendere mi è parso il metterla qual fondamento delle colonne suddette come settima classe comune a tutte le colonne del prospetto ». Così il Ch. Mazzetti nel citato *Quadro di studi rudimentali*.

razioni conoscitive e gli obbietti cogniti essere le due condizioni essenziali alla conoscenza, dal cui concorso la conoscenza stessa risulta: stante che nulla potriasi al certo conoscere, senza che alcuna cosa fosse presente allo spirito, e lo spirito si facesse a riguardarla. Laonde emerge, che la scienza primitiva e fondamentale, di cui è proprio il ripiegarsi all' indagine delle operazioni conoscitive e degli obbietti cogniti, non venga in realtà a dire altro, se non quella scienza che ha la conoscenza stessa per obbietto suo proprio. I moderni, per indicare con apposito titolo l'obbietto intorno a cui dessa è rivolta, la chiamano *Ideologia*; la quale devesi propriamente deffinire perciò, come la *Scienza della Conoscenza umana.*

A discrepanza di ogni altra, ella è una scienza primitiva, come quella che rimonta a discutere la natura e il valore dei sommi principî che in tutte le scienze campeggiano; è fondamentale, perchè si addentra a rassodare la realità degli obbietti sui quali le altre scienze riposano. Ma la differenza caratteristica di questa dalle rimanenti parti dello scibile, non bisogna desumerla che dall' obbietto suo proprio. Tutte le scienze hanno comuni fra loro i mezzi dei quali si avvalgono nello scovrire l'occulta verità delle cose, perciocchè in tutte sono le stesse facoltà intellettive dello spirito quelle che operano; ma gli obbietti sono particolari in ciascuna scienza, e non hanno nulla che sia comune con quelli delle altre: laonde nasce che, nullostante i loro mutui rapporti, sieno tutte delle scienze particolari. Però l'Ideologia ha per obbietto proprio qualche cosa in cui tutte le scienze convengono; discute l'ordine, le leggi ed il valore di ognuna, la realtà e la natura generica degli obbietti che tutte suppongono. L'obbietto della Ideologia è dunque ciò che vi ha di comune all'intero scibile, e l'Ideologia medesima riveste per questo, essa sola fra le altre, il carattere di scienza *universale:* secondo aspetto in cui passiamo a considerare la Filosofia (*a*).

(a) Perchè si abbia ad un tratto sott'occhio, quali sieno i due aspetti in cui io considero la Filosofia in questi Catechismi Ragionati, mi occorre ravvicinarli entrambo e porli di accanto fra loro, con richiamare qui l'argomento del Catechismo Psicologico. In quello adunque ho dato alla Filosofia un obbietto tutto particolare, qual è *la vita sensitiva*

IV.

Limiti particolari della Ideologia, ed indicazione delle diverse sue parti — Al sentirla nominare universale, potrebbe supporre alcuno che l'Ideologia si distendesse agli obbietti di ogni altra scienza, ed abbracciasse tutte le parti dello scibile umano. Simile equivoco verrebbe a snaturare affatto la scienza di che imprendiamo a trattare. L'obbietto della Ideologia, lungi dall'essere speciale e diverso dagli obbietti delle altre scienze, non offrirebbe in detta ipotesi che l'unione di tutti gli obbietti possibili, e dovrebbesi dire un tutto collettivo anzi che universale. L'Ideologia stessa non sarebbe che la collezione di tutte le scienze, invece di esserne una distinta per caratteri peculiari. Ma l'Ideologia ha un obbietto proprio e diverso da quelli delle rimanenti discipline; perocchè dessa, unicamente fra tutte, è intesa alla ricerca di ciò che riguarda la natura e le condizioni essenziali della conoscenza medesima: la conoscenza poi non è altrimenti universale, se non perchè trovasi in tutte le scienze, ovvero perchè in essa tutte le scienze convengono, in quanto cioè tutte consistono in una conoscenza. Di qui è che l'Ideologia non debbasi dire universale, quasi che si estendesse agli obbietti proprî delle altre scienze, e le comprendesse in sè tutte; ma nel solo giusto significato di una scienza, la quale ha per obbietto suo qualche cosa che è comune a tutto lo scibile, o anche lo scibile stesso nelle sue condizioni necessarie ed universali.

L'analisi verrà a confermarlo in appresso, ma era necessario assumere intanto il fatto a tutti facilmente noto,

ed intellettuale dell'uomo, l'ho ristretta a tenere debitamente il suo posto nella colonna della Storia e Scienza della natura, l'ho riguardata come una scienza particolare, non diversa in ciò da tutte le altre. Ma nel Catechismo presente, dichiarando la Filosofia *scienza della conoscenza umana*, io do in vece ad essa un obbietto comune ad ogni ramo dello scibile, un posto fondamentale, ed una universalità che la distingue da tutte le scienze. In tal modo la Filosofia riveste un doppio carattere, e può ricevere una doppia deffinizione: come *Scienza della Vita interiore dell'uomo*, essa è particolare e si limita alla psicologia; come *Scienza della Conoscenza umana*, essa addiviene universale ed abbraccia l'ideologia, tanto dal lato logico che dal lato ontologico. Lo scoglio di dover presentare dal principio alle menti dei giovani una sola deffinizione della Filosofia (e intendo dire della Filosofia Teoretica), sembrami in questa guisa evitato.

che le condizioni essenziali della conoscenza sien due: talune operazioni, per parte di chi conosce, taluni obbietti per parte di ciò che è conosciuto. Di qui desumemmo, l'Ideologia doversi trattenere in distinto, e alla ricerca delle operazioni conoscitive, ed a quella degli obbietti in quanto formano essenziale materia della conoscenza. Ora ne emerge chiaramente che in due grandi parti può l'ideologia esser divisa: l'Ideologia subbiettiva e formale, che inchiede le operazioni dello spirito nella formazione della conoscenza; l'Ideologia obbiettiva e materiale, che esamina quale sia la materia essenzialmente cognita, e quale di essa l'obbiettivo valore. E dico della materia essenzialmente cognita, poichè come l'aver notizia di questo o di quell'altro obbietto particolare, non deriva che dalle accidentali circostanze degli individui; si vede chiaro che non può di alcuno di essi occuparsi l'Ideologia, la quale cerca solo le condizioni necessarie della conoscenza umana, cioè della conoscenza non considerata nei singolari individui, ma nella unità della specie e nella essenza della sua natura.

Da questo cenno si può rilevare, che sieno due pur le Sezioni in cui quest'altro Libro è partito. La 1ª si rivolge a ricercare la natura e le leggi delle operazioni conoscitive, e comprende quella che diciamo *origine logica* delle idee; la 2ª dovendo discutere il valore obbiettivo della materia cognita, ha per suo investigare la provenienza dei primi elementi e dei sommi principî di conoscenza, esaurendo le inchieste circa l'*origine ontologica* delle idee (*a*).

(a) Dopochè nel seguente Capitolo I. si sarà dichiarata la natura generica della conoscenza, meglio s'intenderà in che consistano i due quesiti della ideologia, l'uno logico, l'altro ontologico: cosa che qui non si è potuto completamente chiarire. Se l'attendano pertanto i lettori nei §§. V e VI del citato Capitolo seguente, e per ora stieno fermi nel riguardare le operazioni come la parte propria dello spirito, la materia come quella fornita dagli obbietti.

SEZIONE I.ª

ORIGINE LOGICA DELLA CONOSCENZA UMANA (*)

CAPITOLO PRIMO.

ANALISI GENERALE DELLA CONOSCENZA.

I.

Che cosa vogliasi significare per conoscenza — Intento di questo Libro è la ricerca della formazione e valore della conoscenza umana: laonde indubitato è che non possa di questa aversi notizia, in tutte le sue condizioni, menochè al termine del Libro medesimo. Frattanto ci occorre ad ogni tratto usar le voce di conoscenza, operazione di conoscenza, elemento di conoscenza, ed altre simili. Conviene perciò, quanto ora è in noi, stabilire che cosa debbasi intendere sotto nome di *conoscenza,* e far di essa una generica analisi. Quale analisi mentre servirà per guidarci, senza equivoci di parole, nella inchiesta del nostro obbietto; traccerà, come in una tavola, i punti precipui di quanto dovremo dire in prosieguo, così circa la sua origine logica, che su l'ontologica.

Adunque che cosa intendesi per conoscenza? Ci giovi qui l'uso comune di favellare, e la chiara analisi dei fatti interiori. Quando è che io dico di conoscere alcuna cosa? Certo non posso dir di conoscerla quando non so indicare

(*) *Questa prima Sezione della Ideologia, sotto il titolo che porta, non racchiude se non la Logica propriamente detta, come Scienza delle operazioni conoscitive; mentre la Sezione seconda non toglie per sè, che la Ontologia, come Scienza dell'essere, dei modi dell'essere, e dei principi di scienza. Seguendo poi le vedute che dominano nel cennato Ordinamento degli Studi, ho riguardato la Psicologia come una parte diversa in tutto dalla Ideologia, per la ragione che dessa è una scienza particolare siccome le altre, la quale considera l'uomo dal lato della sua vita interiore, come un individuo dell'universo, dominante su le altre specie, ma anello pure nella catena degli esseri, che dall'atomo della materia bruta, disperdesi nella Intelligenza Ideatrice suprema, e Creatrice dell'ideato. Però non è ad aggiungere, come l'integrità delle Parti della Filosofia rimanga la stessa, ad onta di questa loro divisione e situazione diversa.*

altrui con parole, nè render conto almeno a me stesso, *che cosa ella sia*; stante che ove in tal caso potessi io dire di conoscere la cosa, che poi sarebbe per me l'ignorarla? Sicchè solo allora mi è dato asserire, senza illudermi, di conoscere alcuna cosa, quando io so significarla agli altri a mio modo, o renderne conto a me stesso, affermando *che cosa ella è*. Quindi posso dire, a modo di esempio, di conoscere Dio, perchè so indicarlo, con la voce o col pensiero, come la causa prima dell'universo, o pure come ente eterno, immutabile, infinito ecc. Parimente posso asserire di conoscere l'uomo, nella peculiare sua natura di uomo, quando so dire che egli è un individuo senziente ed intellettivo; o di conoscere il triangolo, quando so indicarlo come figura determinata da tre lati e tre angoli. Non potrei affermare lo stesso, quante volte non valessi a dare in nissun modo di dette cose alcuno indicio; ed ove pure col silenzio lasciassi gli altri nel dubbio della mia vera ignoranza, sarei tuttavia costretto a confessarla internamente a me stesso.

Questa indole della conoscenza non è posta in forse da alcuno, neppure dagli uomini del volgo. Volete esser certi se un altro conosca una qualche cosa? questo mezzo ve ne somministra la natura stessa: chiedetegli perchè v'indichi comunque *che cosa ella è*. S'ei ve l'indica, voi giudicate che ei la conosce; ma giudicate che ei l'ignora, quando, tuttochè avesse l'ordinario uso della favella, non ve la sa in alcun modo specificare. E se non volete lusingarvi di conoscere voi stessi alcuna cosa, quandochè l'ignorate; ripetetene con voi la medesima pruova: chiedete ragione a voi stessi di ciò che supponete conoscere; e vedrete di essere confermati nella vostra prevenzione, qualora saprete determinare più o meno, che mai sia la tal cosa; ma dovrete disingannarvi quando non saprete neppure imperfettamente determinarla. E dico imperfettamente, poichè ad avere una conoscenza qualsiasi di qualche cosa, non richiedesi che si sappia indicarne tutte le sue proprietà: bastano alcune soltanto, basta una sola, purchè questa sola valga a determinare in alcun modo la cosa. Perciocchè in tal caso sarà ella una conoscenza minima nel suo grado, ma ciò non toglie che debbasi pur dirla una conoscenza.

E tuttavolta noi non abbiamo sin ora considerata la co-

noscenza, meno che nel suo esterno indicio, e nella sua condizione accidentale: mentre il potere esprimere colle parole o col pensiero una cosa, lungi dal constituire la conoscenza di essa, suppone già che abbiasene una conoscenza; non potendosi esprimere in nissun modo quel che non si conosce. Ed inoltre l'esprimere anche con un interno discorso una conoscenza, è accidentale per la conoscenza medesima, potendosi ben conoscere alcuna cosa, senza che si esprimesse in atto. Ondechè in vero il significare, esprimendola, la natura di ciò che si conosce, è piuttosto l'indicio e la condizione accessoria ed esterna della conoscenza, che la conoscenza presa in sè stessa. Rinasce di qui il bisogno di riesaminare, che cosa sia poi la conoscenza in sè stessa, astrazion fatta da tutto ciò che è estraneo alla sua natura, tuttochè l'accompagni e ne sia l'indicio sicuro: la qual cosa noi faremo opera, di ricavarla in breve dalle osservazioni già fatte.

Per fermo, non si può esprimere in qualsiasi modo una cosa (eziandio che per un interno discorso), se prima ella non si possegga nella mente, in modo a questa proporzionato ed acconcio. In altri termini, non puossi dire che mai sia la tal cosa, ove questa non fosse presente al pensiero, ovvero quando non fosse posseduta a suo modo da lui. Attesochè l'esprimere o il significare comunque una cosa, importa che rendasi, dirò quasi, palese agli altri o a sè stesso ciò che innanzi non lo era; che si esterni cioè quel che giaceva occulto e trascurato nell'intimo del proprio pensiere. Laonde emerge palesamente, che di nulla può dirsi *che cosa ella è*, senza che si possegga pria nella mente in guisa tutta propria di questa. E però il conoscere alcuna cosa importa possederla intellettualmente; e la conoscenza per questo non è, menochè un cotale possedimento intellettuale della cosa, consentaneo alla natura dello spirito che la possiede.

Ma qual è questo modo in cui lo spirito, subbietto conoscitore, possiede in sè gli obbietti cogniti, nell'atto della conoscenza? come gli obbietti materiali ponno essere posseduti da un subbietto semplice? Tale ricerca ci conduce ad analizzare nei suoi elementi il detto possedimento intellettuale, proprio dello spirito, in che abbiam visto consistere la conoscenza.

II.

Distinzione tra gli elementi di conoscenza e la conoscenza — Per risolvere in qual modo lo spirito acquisti e possegga in sè, nell'atto di conoscere, gli obbietti cogniti; dobbiamo farci ad analizzare i primi elementi di ogni conoscenza, affin di vedere come dalla loro composizione la conoscenza stessa risulti. E innanzi tutto, che cosa vuol dire elemento di conoscenza? quindi, in che l'elemento della conoscenza, dalla conoscenza stessa distinguesi?

Niun dubbio che non possa conoscersi obbietto alcuno, nè però possedersi nella mente, senza che si posseggano puranco le parti, ovvero i componenti onde è formato l'obbietto: mentre se questo nasce appunto dall'unione di più componenti, è d'immediata evidenza, che tolti i secondi anche il primo si tolga. Or detti componenti, in quanto son posseduti dal pensiere, affinchè questo potesse conoscere l'obbietto intero, vengono denominati *elementi di conoscenza*. Gli elementi di conoscenza adunque non sono, che gli elementi stessi degli obbietti, appresi e ritenuti dal nostro intelletto.

Di qui è facile desumere, che gli elementi di conoscenza distinguonsi, nell'ordine ideale, dalla conoscenza; a quel modo in cui, nell'ordine reale, gli elementi degli obbietti distinguonsi dagli obbietti stessi. Pertanto ella è condizione di ogni natura elementare, l'essere unica, indivisibile, semplice; per la ragione che in altro caso non più sarebbe elemento di composizione, ma composta essa stessa, quindi numero e non principio di numero: onde supporrebbe degli anteriori elementi, lungi dall'essere, qual si era supposta, una natura elementare. In quella guisa perciò in cui, nell'ordine reale, gli elementi primi degli obbietti distinguonsi da questi, per essere gli uni semplici, gli altri composti; avviene altresì, nell'ordine delle idee, che gli elementi di conoscenza distinguansi principalmente dalla conoscenza, per essere i primi tuttora semplici, e la seconda composta, cioè nata dall'unione di quelli (*a*). Stan-

(a) Vedesi da questo discorso, che qui non s'intende parlare di altro, fuorchè dei soli elementi primitivi della conoscenza, i quali per essere primitivi, debbono di necessario escludere ogni composizione. A questi elementi soli va diretta l'osservazione di Reid, analoga a quella fatta di sopra, che cioè: « Deve dirsi per le operazioni dello

te la qual differenza, ei si dichiara perchè gli elementi di conoscenza possansi dire eziandio *idee semplici*, per discernerle dalle *idee composte*, che son quelle cui abbiamo dato nome di conoscenze. Elemento di conoscenza ed idea semplice da una parte, conoscenza ed idea composta dall' altra, non vengono quindi che a denotare lo stesso.

III.

Analisi degli elementi primi di conoscenza — In proseguimento della incoata indagine, sottentra ora lo specificare quali sieno gli elementi di conoscenza, dei quali abbiamo sin qui parlato solo genericamente; e poscia quali le conoscenze varie che ad essi rispondono. Ma con qual metodo procedere in sì fatta ricerca? come, in prima, ritrovare i detti elementi? come sperarne una compiuta rassegna?

Se gli elementi di conoscenza debbono essere semplici, nostra opera deve dirsi quella di decomporre, negli elementi primi ed indecomponibili, le idee composte, o sieno le conoscenze. La forza dell' analisi apparisce così l' unica idonea, a condurci alla ricerca bramata; l' unico mezzo al quale possiamo affidarci.

Supponete a tale uopo un essere determinato, per esempio un globo di avorio o di bianco marmo, il quale per opera della vostra mente venga decomposto e notomizzato man mano. Situatovi questo globo dinanzi col pensiero, incominciate l' analisi. Egli vi si offre palesamente circoscritto da tutti quei modi, che dagli altri obbietti vicini lo discernono: ha il suo proprio biancore, la sua nitidezza, la sua rotondità, il suo peso, il suo sito ecc. Voi però fate astrazione da tutto ciò, quasi dispogliandolo di questa esterna veste che lo circonda; ritenetene con la mente il nudo scheletro, il solo nucleo che vi rimane: qual cosa vi rappresenterà questo mai? Certo non più il globo di marmo bian-

spirito, lo stesso che pei corpi naturali, i quali sono composti di elementi o di principî semplici » (*Recherches sur l'entendement humain*, Ch. II. Sect. IV). Oltre di essi convengo però, che possano esservi ancora degli elementi secondari di conoscenza, i quali sieno composti dai primitivi, e dicansi elementi unicamente rispetto alle conoscenze più composte che dalla loro unione risultano. Senonchè parmi più proprio chiamare i primi elementi di conoscenza, e riserbare il nome comune di conoscenze, ovvero d' idee composte, ai soli secondi.

co, giacchè voi lo avete già sceverato della sua figura, colore, ed altre qualità determinanti. Qual cosa vi rappresenterà dunque? la *sostanza* del detto globo, cioè il fondo del suo essere, il sostegno dei suoi modi, e null' altro. Se noi togliamo col pensiero anche questo, del detto obbietto non ci rimane più niente; esso sarà scomparso per noi, sarà divenuto inconcepibile. Il primo elemento di conoscenza è perciò quello della *sostanza*, ovvero di ciò che sostiene i suoi modi. Questo elemento vien detto dell' *essere*: il quale è *reale* semprechè l' obbietto da cui si desume è dato a noi come esistente, è *ideale* semprechè l' obbietto non trovasi che nella mente di colui che lo pensa.

Però come l' esperienza non ci mostra nulla, che non sia determinato da peculiari modi in natura, ne viene che oltre alla sostanza, debbasi nelle cose considerare altresì la loro determinazione, ovvero in particolare quei singoli modi, dai quali le cose appariscono circoscritte. Intanto niuna determinazione, niun modo può ritrovarsi nell' essere, in fuori delle *qualità*, le quali inerisco̧no ad esso come a loro sostegno; o degli *atti*, che ad esso si riferiscono come a principio che li produce; o dei *rapporti*, i quali diconsi degli esseri ravvicinati col pensiero, e posti in concomitanza fra di essi. Di qui apparisce che, come noi possiamo per astrazione risguardar la sostanza a prescindere dai suoi modi, possiamo altresì considerare i modi a prescindere dalla loro sostanza. Avvegna poi che fra modi debbonsi noverare le qualità, gli atti o rapporti reali, e i rapporti logici; manifesto è che sien questi gli altri elementi dei quali andavamo cercando (*a*). Ed a cagion di esempio, tra le qualità sono a considerarsi, come universalissime fra le altre, l' uno, il vero, il bene, il bello; in quanto agli atti o rapporti reali, le azioni e passioni immanenti o transeunti, onde le relazioni di efficienza, di dipendenza e di origine; in quanto ai rapporti logici, l' identità, la similitudine e l' uguaglianza (*b*).

Salvo che fra dette determinazioni evvi una differenza a segnare. Altre son manifeste per sè, cioè a dire cogni-

(a) Sono questi quei medesimi elementi primi, che dovemmo accennare, al proposito degli atti di percepire e di giudicare, nel *Catech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 1° e 2°.

(b) Di ciò in seguito nella Sez. II. partitamente.

te immediatamente ; altre rimangono occulte nelle cose, nè ponno conoscersi se non mediante le prime. E una qualità immediatamente nota del sole l'essere caloroso, un noto atto l'aggirarsi ch'ei fa apparentemente intorno la terra ; ma non è noto del pari ch'ei sia la causa, per modo di esempio, delle alte e basse marèe, delle varie stagioni, delle fasi che osservansi nella vita vegetabile ed animale : stante che queste proprietà, incognite a chi le volesse ritrovare immediatamente nel sole, vengono mercè le prime ben conosciute. Così pure è una mia qualità nota immediatamente quella del pensare, ma che il mio essere pensante sia semplice, non mi può esser noto che mediante la prima; poichè io la desumo, dal non potere la qualità di pensare ritrovarsi in altri, che in un essere semplice. È una nota qualità del cerchio l'esser rotondo, ma che ei non possa toccarne un altro in più di un punto, o di dentro, o di fuori, non mi può esser noto che mediante l'ispezione della sua rotondità. Perlochè in fuori delle qualità, degli atti e dei rapporti noti da sè (e intendo dire noti immediatamente), uopo è riconoscere negli esseri, delle altre consimili determinazioni dedotte, cioè tali che vengono a rilevarsi solo in seguito delle già note. Avvegna poi che non può scovrirsi alcun fatto incognito, senza presupporre e giovarsi di taluni principî che noi chiamiamo di scienza ; si fa aperto che questi principî appunto debbansi considerare, come gli elementi scientifici di qualsisia deduzione possibile.

Da questa analisi risulta, che tutti gli elementi di conoscenza, ovvero le idee semplici dello scibile umano, trovinsi compresi e distribuiti in una triplice categoria: quella dell'essere, quella delle determinazioni immediatamente note dell'essere, quella delle sue determinazioni dedotte, posteriori cioè a taluni principî di scienza, così razionali che sperimentali. Risponde poi e consegue agli elementi di conoscenza così dispartiti, una triplice categoria di conoscenze, ovvero di idee composte, la quale, come dal detto apparisce, è del tenore che segue.

IV.

Analisi delle conoscenze, rispondente ai detti primi elementi — O noi negli obbietti, sieno essi appresi per via dei sensi o ideali, pensiamo unicamente l'essere, senza indicare

affatto alcuna sua determinazione ; o pensiamo in essi, oltre dell'essere, talune loro determinazioni note da sè, senza curar delle dedotte; o pensiamo, in fine, ancor le dedotte oltre alle note da sè. Questi sono i confini tra quali le conoscenze umane si aggirano : a cagion che ove si togliesse, da una parte , l'elemento dell'essere dalla conoscenza che noi abbiamo delle cose , queste resterebbero per noi un non essere, un nulla cioè che non potrebbesi concepir per affatto ; e , dall'altra parte , noi non possiamo andare oltre le conoscenze delle determinazioni dedotte , poichè sotto nome di determinazione dedotta comprendesi tutto ciò che negli obbietti può esservi di cognoscibile. Or poi se noi nelle cose pensiamo unicamente l'essere , o reale o ideale , abbiamo una conoscenza nel suo infimo grado , al di sotto di cui non vi ha conoscenza di sorte (poichè il non essere non è per sè stesso pensabile), la quale toglie il nome d'*idea chiara* della cosa. Se poi oltre dell'essere noi pensiamo nell'obbietto eziandio qualche sua determinazione palese , o di qualità o di atto o di rapporto , ne abbiamo allora una conoscenza , a seconda delle diverse determinazioni pensate, più o meno dettagliata e precisa, la quale si nomina *idea distinta*. E ne abbiamo *idea adequata* , se noi pensiamo in un essere , in fuori delle proprietà note da sè, qualche sua determinazione bensì riposta e dedotta. Per la qual cosa io posso dire di avere verbigrazia un'idea chiara del principio pensante , semprechè mi concepisco come un reale subbietto , a differenza di un mero ideale; ma ne ho poi un'idea distinta qualora mi penso qual subbietto senziente, conoscitivo e volitivo ; e ne ho un'idea adequata, se trascorrendo da dette proprietà note alle altre dedotte, vengo a scoprire ch'io sia semplice , spirituale , immortale. E da ciò sta fermo che mentre le idee semplici , o gli elementi primi di conoscenza , sono quelli dell'essere , delle determinazioni note dell'essere , e delle sue determinazioni dedotte; le conoscenze propriamente dette poi , o sia le idee composte delle cose , non possono essere altre , che le idee chiare rispondenti alla prima categoria dell'essere, le idee distinte relative all'altra delle determinazioni note dell'essere , e le idee adequate che si estendono a quella delle sue determinazioni dedotte. Avvertasi poi che le idee adequate si dicono *complete* , qualora abbracciano tutte le determinazioni

dedotte, come spesso avviene per le conoscenze pure della matematica; ma diconsi *incomplete* semprechè ne tralasciamo alcuna, come avverasi per le conoscenze degli oggetti della natura (a).

V.

Epilogazione dei requisiti e dei vari passi dell' intelletto umano, relativi alla conoscenza in generale—Riassumendo in poco le cose dette generalmente in circa la natura della conoscenza, possiamo concludere: 1° che indicio del conoscere alcuna cosa è il saperla esprimere, o con le parole o con un interno discorso, indicando che cosa ella è; 2° che ciò richiede che la cosa cognita sia posseduta anteriormente dal pensiero: onde in cotale possedimento della cosa, in modo proprio del nostro spirito, consiste la conoscenza; 3° che non si potendo posseder l' intero senza le parti, il composto senza i componenti, fa mestieri che il possedimento cennato, in che consiste la conoscenza, presupponga la percezione degli elementi primi conoscibili, ovvero delle idee semplici, di cui è stato sopra fatto parola. Alle quali cose aggiungasi per 4°, che debbano precedere i due requisiti preliminari, del sentimento cioè, qualunque esso sia, di un obbietto; e dell' attenzione nostra sull' obbietto sentito.

Nel riordinare ora sinteticamente i detti passi dello spirito, relativi al conoscimento delle cose, apparisce quale sia tutta l' economia della conoscenza, propria dell' umano intelletto.

È necessario premettere che gli obbietti debbonsi offerire ai nostri sensi, o che almeno, mancando i primi, abbian dovuto lasciare un qualche fantasma nella immaginazione. E non voglio ancora asserire io con ciò, che gli obbietti sentiti sieno reali; mentre si fatta cosa va a dimostrarsi nella seconda Sezione di questo Libro. Solo intendo dire, che per conoscere alcuna cosa, è uopo che alcuna cosa si manifesti al proprio pensiere: poichè se nulla gli si manifestasse, mancherebbe ogni obbietto di conoscenza per lui, e però qual cosa conoscerebbe egli mai? Nè solo questo,

(a) Si può riandare a tale uopo il dettone nel *Catech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 2°.

poichè oltre dei sentimenti richiedesi ancora un atto dello spirito, col quale ei si affissi sopra un obbietto sentito: atto che a suo luogo vedemmo togliere il nome di attenzione; e troveremo fra poco essere anch'esso per la formazione delle idee, un requisito principalissimo (a).

Ma dopo essersi presentato l'obbietto, ed avere atteso su di esso, per possederlo intimamente nel pensiere qual esso è in fuora di noi, richiedesi per secondo, come dal detto raccogliesi, che l'obbietto cominci ad essere appreso nei suoi primi elementi, e che perciò venga decomposto e risoluto in essi, senza di che non si potrebbe già possederlo con la mente. Avvegna poi che i detti elementi primi sono semplici ed indecomponibili, perciò stesso ch'ei sono primi; conseguita che il secondo passo di che parliamo, consiste nel *percepire*: conoscenza elementare riposta nel ridurre ad elementi semplici gli obbietti composti, appresi dai sensi o creati dalla immaginativa. Per tal modo gli obbietti dei sensi vengono chiaramente a trasformarsi: erano composti, sono stati ridotti in elementi semplici, o come gli scolastici dicevano, sono stati *spiritualizzati*. Così prescindendo da tutte le condizioni individuanti di luogo o di tempo, noi abbiamo considerato in essi o il semplice e puro essere, o quelle loro determinazioni essenziali, che abbiamo già prenotato doversi dispartire nella triplice categoria delle qualità degli atti e dei rapporti: diguisachè abbiamo potuto apprenderli ad esempio come unici o moltiplici, come belli, come buoni, come agenti in vario modo o come passivi, come simili o dissimili, maggiori, uguali o minori di altri, e via prosegui noverando tutte le semplici ed essenziali determinazioni, sieno note od occulte, degli esseri. Or poichè l'apprendere gli elementi degli obbietti composti, era condizione necessaria per possederli in quel modo che si dice conoscere; quindi è che l'antidetta trasformazione o meglio risoluzione del composto nei semplici, in verità riducesi a ciò, che l'obbietto da sensibile siasi trasmutato in intelligibile: come composto, cioè pria di essere spiritualizzato, ei non poteva essere appreso che dal senso; dopo tale operazione egli è divenuto capace di essere ricomposto internamente, ovvero

(a) Vedi *Catech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 1°; e qui appresso cap. II. art. 1.°

di essere concepito dall' intelletto : in altri termini , egli è divenuto intelligibile.

Purtuttavolta se risolvendo un obbietto nei suoi elementi primi , si hanno le parti e non già il tutto , i componenti slegati anzichè il composto intero ; un terzo passo convien che succeda all'antidetto, per aversi la conoscenza, ovvero l' idea composta delle cose esistenti o possibili. Di fatti egli è mestieri spiegare , come dagli elementi di conoscenza , la conoscenza stessa risulti. E poichè la conoscenza distinguesi dai suoi elementi, per essere la prima un composto nato dalla unione dei secondi , che per sè sono semplici ; è manifesto, come questo terzo passo debba consistere nel ricomporre internamente col pensiero , quegli elementi che furono appresi in diviso fra loro per virtù dell' anteriore operazione di spiritualizzare. Questo terzo passo (nel quale , come vedremo , consiste un giudizio) , è quello adunque, che forma e produce nell' intelletto le conoscenze propriamente dette , ovvero le idee composte delle cose , dove pria non se ne avea che il semplice materiale intelligibile , ovvero i soli elementi primi. Ma le conoscenze , in quanto sono il prodotto di un simile atto di riunione, ponno ben dirsi passive : poichè passivo è, nel più ampio senso , tutto ciò che risulta da un qualche atto , tutto ciò che è al termine di un'azione. A cagion che è d'immediata evidenza, qualmente ogni cosa la quale è al termine di un'azione qualsia (come è la conoscenza rispetto al prefato atto di riunione degli elementi semplici), uopo è che consegua alla prima, che non vi ponga più nulla del suo, che in breve sia l'opposto dell'azione, lo che è appunto denotato dal vocabolo *patire*, esser passivo. Dopo tale riflesso, surroghiamo alla voce *conoscere* quella di *concepire* che l' è sinonima, anzi che dinota assai più vivamente l' atto col quale l' intelletto riceve passivamente, *concepisce*, il frutto della sua operazione sintetica ; e si rileverà tutto il vero di quella dottrina scolastica, che l' intelletto, dove nello spiritualizzare le cose sensibili era attivo, nel percepirle poi diviene passivo. Laonde il terzo passo, che noi abbiamo riconosciuto nell' atto sintetico con cui l'intelletto riunisce gli elementi semplici, concependo gli obbietti, ovvero formandosene le idee composte; veniva riposto dagli scolastici in quella operazione colla quale l' intelletto agente, dopo avere spiritualizzato i fantasmi sen-

sibili, li *consegnava* ovvero gl' *imprimeva* nell' intelletto passivo o *possibile*, formandone quelle specie che per tal causa essi chiamavano *impresse* (a).

Alla conoscenza delle cose già ottenuta, consegue in fine naturalmente un ultimo passo, il quale è piuttosto un perfezionamento della conoscenza che altro, o meglio il suo indicio sicuro. Questo passo, come il può ciascuno vedere, consiste appunto nell' esternare o nell' esprimere con un discorso, comunque mentale, la cosa che già si possiede nel pensiero, dicendosi a sè stesso che cosa ella è. Il perchè la conoscenza così espressa, diviene in effetto un parto della mente dell' uomo, la vera parola dell' intelletto, che gli scolastici con apposito titolo dissero *verbo* (come Platone l' avea già detta *discorso*), cui corrisponde la loro specie *espressa*, così detta da che appunto ella è resa propria, e quasi esternata dal pensiero, anzichè in alcun modo ricevuta da esso. E dico *esternata*, non perchè volessi significare, che in questo ultimo passo l' idea dovesse essere espressa con esterne parole necessariamente; ma sì per indicare, che ella deve dal pensiero essere menifestata a sè stesso, con un qualche giudizio, il quale non è che un mentale discorso, ed una interna parola (b).

L' espressione per fermo è l' ultimo atto relativo alla conoscenza, non si potendo fare altro a compimento di essa. Sicchè nei quattro passi cennati può vedersi ridotta tutta

(a) Convengo che gli scolastici riponevano la conoscenza propriamente nella specie espressa, ovvero *intelletta*; mentre le specie impresse erano per essi unicamente *intelligibili*. Ma in ciò che noi facciamo consistere la conoscenza nella così detta specie impressa, consiste la differenza della nostra dalla loro teorica.

(b) È in questa espressione mentale, che gli scolastici riponevano unicamente la conosconza. Degno di esser notato a tale uopo, è un passo del signor Goudin. *Intellectus* intelligit *formando* verbum: *ita comuniter omnes Philosophi. Per* verbum *intelligimus similitudinem objecti, quam intellectus intelligendo exprimat. Haec similitudo dicitur* species expressa, *seu* verbum; *unde intellectus dicitur quasi* intus legens; *non solum quia interius penetrat usque ad veritatem essentiarum, sed etiam quia cognoscendo veluti* intra se loquitur, *exprimendo scilicet objectum quod intelligit.* E poco appresso: *Actio qua formatur species expressa, dicitur* locutio *seu* interior dictio (*Philos. D. Thomae*, Tom. III. Pars. IV. Quae. IV. *De intellectu*). Da ciò si vede, 1° che il verbo della mente non consiste che in un interno discorso, quale è appunto il giudizio, 2° che in questo discorso gli scolastici facevano consistere l' atto della conoscenza.

l' economia dell' intelletto, relativa alla conoscenza in generale (*a*).

(a) Chi consideri il complesso di sì fatta teorica sulla conoscenza, sentirà forse meraviglia al vedervi nel fondo riprodotta la dottrina scolastica dei fantasmi sensibili, dell'intelletto agente e passivo, e del verbo della mente. Confesso di non poter disconoscere nel mio sistema, una intima affinità con quello della scuola; ma nello stesso tempo non debbo tacere di esservi giunto, per una via diversa tracciata mediante l'analisi; di essermici quasi incontrato come per incidente, senza prevederlo, anzi senza volerlo in niun modo; e di averlo dovuto riconoscere nello scontro, benchè ammantellato sotto certe formole, e converto da un dir metaforico, che occulta non poco la sua naturale schiettezza, e toglie ai fatti quella fede che la nuda loro verità si procaccerebbe, quando non si trovasse involta del velo misterioso di un soverchio artifizio.

Veggasi ciò in un breve confronto con la dottrina scolastica. « In primo luogo, insegnasi in essa, conviene che le cose apprese dai sensi immettano le loro specie nella fantasia, ovvero nella immaginazione: la qual verità è chiara da ciò, che anche chiusi gli occhi, noi immaginiamo le cose vedute, le quali immagini chiamiamo fantasmi sensibili ». Fin qui non si esprime altro che un fatto certissimo; ma come avviene poi, secondo detta dottrina, che dai fantasmi sensibili facciasi passaggio alla intellezione della cosa? Ascoltisi il seguito. « Stante che i fantasmi sensibili sono alcun che di materiale e corporeo, non ponno immettere perciò le loro specie fino all' intelletto, a quel modo in cui una parete cinta di dense tenebre, non può mandare la sua immagine all' occhio. Laonde come nel mondo sensibile evvi la luce corporea per illuminare gli obbietti, affin che tramandino le specie visive; così è stata a noi data una certa *spiritual luce*, la quale *irradiando* i detti fantasmi sensibili, fa sì che da essi *rimbalzi* una certa specie incorporea, la quale rappresenti la *quiddità* (essenza) delle cose, astratta da tutte le condizioni accidentali; a quel modo in cui la luce del sole diffusa sulle pareti, ne fa risaltare una specie visibile, la quale rappresenta il colore sceverato dagli altri accidenti cui stava congiunto, come dal freddo, dalla densità, dalla umidità ecc. ». Ma che cosa è mai la luce spirituale dell' intelletto? quale è l' atto col quale esso irradia i fantasmi sensibili? come ne risultano le specie spirituali? Ecco appunto le metafore materiali, che opprimono tutto il vero della dottrina scolastica. Toglicte però queste metafore, vi troverete il senso della nostra teorica: imperocchè la luce spirituale che irradiando gli obbietti ne ricava le specie intelligibili; non vorrà significare per avventura, nel vero linguaggio, che l' azione dell' intelletto, per la quale analizzando l' obbietto composto, lo risolve nei suoi primi elementi semplici. L' atto poi « col quale l' intelletto agente, dopo avere spiritualizzato i fantasmi, li *consegna* all' intelletto passivo »; non vuol dire per fermo, che l' operazione sintetica dell' intelletto, con la quale ricompone gli elementi semplici percepiti in diviso fra loro, in modo da concepire le cose quali elleno sono in fuora dell' intelletto, ovvero da formarne le idee composte, o chiare o distinte o adequate, dette specie intelligibili dagli scolastici. In seguito di che, succedendo sponta-

VI.

Si propone far ricerca delle operazioni singole dell' intelletto, atte a spiegare la formazione delle varie conoscenze in particolare : quesito circa l' origine logica delle idee — I passi superiormente notati , per quanto necessari a dar ragione , e a seguire la conoscenza genericamente presa ; non però hanno riguardato ancora nè spiegato la formazione di quelle varie e successive spezie di conoscenze , o d' idee complesse, che innanzi vennero mentovate. Di vero noi vedemmo che desse sono, a misura dei diversi elementi che discernono nelle cose , o chiare o distinte o adequate. Le prime , che si ristringono all' unico elemento dell' essere in mezzo al complesso dei modi pensati o sentiti , rappresentano gli obbietti , quai subbietti modificati , o esistenti o possibili ; le altre abbracciano , oltre l' elemento dell' essere , quelli eziandio delle sue note determinazioni ; le ultime si distendono ancora alle dedotte. Or quali in particolare sono esse le operazioni richieste a formare le idee chiare ? quali le idee distinte ? quali le adequate ? quali sono indi quelle operazioni secondarie, le quali debbono spiegare quelle inferiori spezie d' idee , che sotto le indicate classi racchiudonsi ? quali le leggi proprie di tutte le operazioni predette ? Dopo l' analisi generale della conoscenza già fatta , offresi in questo modo più specificato e preciso il quesito circa l' *origine logica* delle idee , che ci fu uopo mentovar da principio in maniera più vaga ed indeterminata (*a*).

nea l' espressione comecchè interna , di ciò che abbiam nella mente , si viene anche a rilevare il senso delle specie espresse , così denominate da essi ; per le quali , dopo il dettone sopra , non si vorrà intendere , se non le idee medesime manifestate almeno con interiori giudizi : in che propriamente riponevano gli scolastici la conoscenza.

Avverto ora che in questo cenno della dottrina della scuola , ho seguito l' interpetrazione di coloro che chiamano specie impresse quelle , che son consegnate dall' intelletto agente al passivo , e specie espresse quelle che vengono comunque internamente significate od espresse. Altri però vi ha , i quali chiamano specie impresse i fantasmi sensibili che vengono eccitati nel cerebro , e specie espresse i fantasmi stessi spiritualizzati per opera dell'intelletto attivo (Ve. Genovesi, *Elem. Met.* P. III. prop. 39.). Ma , ritenutone il senso , non è tempo d' intrattenermi sopra le varietà di questa dottrina scolastica.

(a) Ve. sopra , *Introd.* §. IV.

VII.

Si propone ricercar la provvenienza della materia cognita , necessaria a spiegar la formazione delle conoscenze medesime in particolare : quesito circa l' origine ontologica delle idee — A dispiegare imperò le prefate spezie d' idee , sieno chiare o distinte o adequate , non è per fermo che bastino le sole operazioni conoscitive. Queste non sono in ultimo che taluni atti dell' intelletto , i quali o risolvono un obbietto nei suoi elementi semplici , o ricompongono internamente sì fatti elementi , in guisa da formarne le idee complesse delle cose. Ma quali son poi questi elementi , che vengono così disgiunti e poi ricomposti ? quale è l' origine di questi elementi ? nascono essi dal pensiere o son forniti dagli obbietti ? E da prima , siccome per pensare le cose quali elleno in sè sono , è mestieri concepirle come esistenti o nel pensiere stesso o all' in fuori, abbiamo perciò visto che l' elemento dell' *essere* , reale o ideale , debba entrare nella formazione di tutte le idee chiare. Quindi le *determinazioni* varie dell'essere, sieno qualità atti o rapporti (noti o dedotti) , vengono richiesti alla formazione delle idee distinte e adequate. Il perchè devesi ricercare in diviso , quale sia l' origine degli elementi varî , che stanno sotto le cennate categorie dell' essere , non che delle sue qualità , atti e relazioni. Ma in quanto alla formazione delle idee adequate, evvi alcuna cosa di più; stantechè esse vengono in seguito di un atto di deduzione. Or non vi ha deduzione, che non dipenda e riposi sopra alcuni principî, che vengono detti da ciò *principî di scienza.* Adunque dopo essersi ritrovata l' origine , prima , dell' elemento dell' essere relativo alle idee chiare ; quindi degli elementi di qualità di atti e di rapporti, così palesi che dedotti , relativi alle idee distinte e adequate ; vuolsi in fine , rapporto a queste ultime , investigare particolarmente l' origine e il valore dei sommi principî di scienza, dai quali la legittimità dipende di tutte le deduzioni possibili. Son così fatti gli elementi primarî di conoscenza, presupposti nella formazione sì delle idee chiare , che delle distinte e adequate : dir voglio per le prime l' elemento dell' essere , esistente o ideale, per le seconde le determinazioni dell' essere o di qualità o di atti o di rapporti , e per le ultime , cioè pei giudizî deduttivi

in particolare, i principî supremi di scienza. Nel ricercare l'origine di cotali elementi consiste poi l'altro quesito della ideologia, che è quello della *origine ontologica delle idee*, cui trovasi addetta la seconda Sezione del Libro (*a*).

CAPITOLO II.

DELLE OPERAZIONI DELL' INTELLETTO RELATIVE ALLA FORMAZIONE DELLE IDEE.

Chi volesse rendersi conto del fin qui detto, potrebbe racchiudere tutto in tai sensi: Si è voluto ricercare che cosa sia la conoscenza, senza ancora determinarne alcuna in particolare: in altri termini si è voluto sapere che cosa s'intendesse sotto la parola conoscere, e quali fossero i requisiti di ogni conoscenza possibile. Frutto di questa indagine è stato poi l'avere ritrovato 1°, che il conoscere importa quanto possedere nell'intelletto, in modo proporzionato a questo, ciò che è al di fuori di lui, e chiamasi obbietto cognito; e 2° che le condizioni necessarie acciò si potesse avere una conoscenza qualsia, e che però accompagnano ogni conoscenza possibile, sono quattro, cioè un'attenzione sopra un obbietto sentito, o almeno sopra un fantasma sensibile (*b*); un atto di analisi, col quale l'obbietto o il fantasma vien decomposto negli elementi semplici; un atto di sintesi, col quale detti elementi sono ricomposti internamente fra loro, onde formarne l'idea complessa; in fine un atto col quale esprimesi, sia pure con un interno discorso, la cosa già concepita, ovvero l'idea acquistata.

Intanto la conoscenza stessa, e tutti i suoi requisiti, vo-

(a) Quindi io riguarderò la Cosmologia e la Teologia naturale, come due parti *consecutive* alla Ideologia. Conciossiachè dopo essersi conosciuta la natura e la formazione delle conoscenze non solo, quantochè il loro valore assoluto ed obbiettivo; sottentra naturale il soddisfare la nostra ingenita curiosità, che ci spinge ad inchiedere, quale sia la natura dell'universo e la sua origine, quale la natura della causa produttrice dell'universo, quali i rapporti dell'universo con Dio. Or intorno a sì fatte ricerche si aggirano appunto, così la Cosmologia che la Teologia naturale.

(b) Questo fantasma vedremo che nelle cose puramente intellettuali si rattrova nelle figure, nei numeri, o almeno, quando altro manchi, nelle parole.

gliono essere esaminati a parte sotto di un doppio riguardo; l'uno subbiettivo e logico, l'altro obbiettivo ed ontologico (*a*). Nel rimanente di questa Sezione dobbiamo occuparci segnatamente del primo di tali riguardi. Dobbiamo perciò scendere alla minuta esamina di tutte le singole operazioni dell'umano intelletto, a fin di scorgere come da esse si formino quelle varie spezie di conoscenze che ci si verranno mostrando. Misuriamo adunque, pria di percorrerlo, il cammino nel quale ci accingiamo ad entrare.

Tutte le conoscenze, o idee composte delle cose, vedemmo già doversi dividere in chiare, distinte e adequate, secondo che comprendono o il solo essere, o le sue determinazioni apparenti, o eziandio le dedotte. Or seguendo tale divisione, noi, quanto alla origine logica delle idee, divideremo bensì la trattazione intera in tre capi: discorrendo in uno delle operazioni dell'intelletto relative alla *formazione* delle idee, per le *chiare*; in un altro delle operazioni relative alla *qualificazione* delle idee, per le *distinte*; e nell'ultimo delle operazioni relative alla *deduzione* delle idee, per le *adequate*. E quanto alla prima di dette indagini, sia nostro principale argomento il discutere la *formazione* delle idee, e intendo dir delle chiare, in generale.

ART 1.°

Della formazione delle idee in generale

I.

Dei sentimenti: primo requisito per la formazione delle idee — Per mantenere diviso il dominio delle due ricerche intorno alla origine delle idee, l'una logica l'altra ontologica, ci è mestieri di null'altro occuparci in questa prima Sezione, fuorchè delle sole operazioni dello spirito in ordine alle varie spezie di conoscenze, intralasciando tutto ciò che riguarda la provvenienza, soggettiva od oggettiva, della materia essenzialmente cognita. Quindi noi dobbiamo ora, quanto alla formazione delle idee, vedere per quali operazioni usciamo dai nudi sentimenti degli obbietti,

(a) Vedi innanzi, Cap. I. §. VI. e VII.

e passiamo ad acquistarne *conoscenza,* ovvero a formarcene le idee composte: la qual cosa per appunto costituisce l'intento del primo quesito, intorno l'origine logica delle idee.

A ripetere però donde si dee la trattazione di tale argomento, non conviene per fermo dividersi dalla guida della interna sperienza; perocchè non si può acquistar notizia di fatti, che non si abbia per via sperimentale, nè i fatti interni si ponno mai appurare per una esperienza, che non sia interna ancora essa. Or poi l'esperienza interna è quella la quale ci fa sicuri che l'*io*, non può di alcuna cosa aver notizia, qualora prima alcuna cosa non si manifesti a lui: perocchè ciò che non si manifesta a noi in verun modo, dimora estraneo a noi, è per noi come se non esistesse. Quindi, posto il caso che nulla ci si manifestasse, mancherebbe l'obbietto della nostra conoscenza: in altri termini, non conosceremmo alcuna cosa; onde il supporre conoscenza in tale stato, sarebbe assurdo patente. È perciò necessario, in primo, ad aver la conoscenza di alcuna cosa, che alcuna cosa a noi si manifestasse. Ma cotesta manifestazione può aversi per triplice via: o pei sensi esterni, quando trattasi di esteriori obbietti; o per lo sentimento fondamentale, come avviene per lo proprio corpo; o per la coscienza, senso intimo, qualora i fatti sono interni all'*io*, qual è l'*io* stesso e le sue modificazioni. Seguendo il comune dei filosofi, noi diamo per ora il nome di *sentimenti* alle affezioni passive, che proviamo per alcuna di dette tre vie. Per lo che il primo dato della esperienza, dal quale dobbiamo pigliar le mosse, per seguire indi i passi del pensiero nella formazione delle conoscenze; consiste in ciò, che i sentimenti debbono considerarsi siccome quei mezzi, i quali ci aprono e ci discovrono i fatti esteriori o interiori all'*io* che li apprende. Nel risguardar poi questi mezzi come gli unici idonei a manifestare a noi alcun fatto, chiaro apparisce perchè i sentimenti debbano dirsi, in ordine almeno a tali obbietti, come il *primo requisito* necessario per la conoscenza di essi.

II.

Dell' attenzione primaria: secondo requisito per la formazione delle idee — I sentimenti sono il primo requisito ad aver la conoscenza; sono quelli che somministrano all'in-

telletto la materia cognita, concorrendo così alla parte materiale della conoscenza: laonde si badi che dir si debbano *primo* requisito del conoscere, non perchè fossero in alcun modo *atti* conoscitivi, ma sì perchè mettono la condizione, senza cui nissuna potenza conoscitiva potria manifestarsi, e nissuno atto suo eseguirsi. Ma non è certamente da ciò, che i sentimenti soli bastino a dar ragione della conoscenza, o a dir meglio, che sieno la conoscenza essi stessi. A cagion singolarmente che, ove lo spirito restasse inattivo fra la moltiplicità dei sentimenti, o degli obbietti varî che lo modificano, niuna cosa desterebbe in lui notizia alcuna di sè, nè vi rimarrebbe alcun vestigio dopo l'istantanea affezione prodotta; siccome puossene ciascuno convincere, qualora rivolga rapidamente gli sguardi sopra una grande varietà di oggetti, a quella guisa in cui si avvera per chi percorre con celere moto una via.

Dal che si fa chiaro senza più, come per acquistar conoscenza di alcuna cosa, siavi uopo, oltre alla sua affezione passiva, di un atto dello spirito col quale si concentri ed affissi il pensiero sul tale obbietto sentito, accrescendo così l'attitudine sua stessa nel riceverne il sentimento: sentimento che in virtù di tal atto diviene più vivo, vantaggiandosi quasi, nella sua intensità, di quanto ne perdono gli altri concomitanti, ove pur di concomitanti vi sieno. Or poi quell'atto dello spirito col quale ci fermiamo ad un obbietto, volgendo più o manco sopra esso la nostra attività mentale, e affissandolo a preferenza degli altri obbietti circostanti, è quell'atto che per eccellenza vien nominato di *attenzione*: il quale risulta dal detto, essere il secondo requisito per la formazione della conoscenza, di cui ora stiamo cercando (*a*). Questa attenzione poi noi la chiamiamo *primaria*, perchè si esercita sui nudi sentimenti, anzichè sulle idee già formate, o su gli obbietti già concepiti.

Che che sia delle varie opinioni dei filosofi circa la natura della conoscenza (nella qual cosa per certo sta riposta la maggior divergenza dei sistemi in filosofia), questo è pur rimarchevole; che nissuno abbia negato il bisogno di un'attenzione qualsia, o spontanea o diretta, per la for-

(a) Sulla natura dell'attenzione e sulle varie sue spezie, vedete *Cathech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 1°.

mazione delle idee. Esempio gli stessi sensisti, i quali tuttochè ne avessero sformata la natura propria, togliendone l'attività (a); non è però che non l'abbiano riconosciuta ed invocata al detto uopo, almeno sotto forma diversa (b).

(a) Ve. *Catech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 7.°

(b) Per determinare il vero mancamento dei sensisti intorno l'atto di attendere, bisogna distinguere accuratamente quel che essi hanno concesso, da quel che hanno negato. Niuna simiglianza nel modo di pensare di due filosofi, tanto stretta quanto quella di Locke e Condillac (e i sensisti non si discostaron punto da questo secondo). Locke riconosceva i sentimenti e l'attenzione come *i due fonti dai quali le idee tutte derivano* (*Essay*, L. II. Ch. I.); Condillac non ne invocò altri di questi, e di questi si contentarono pure Bonnet, Cabanis, Tracy, coi rimanenti sensisti. Sicchè questa scuola non negò, apparentemente almeno, il concorso dell'attenzione per la formazion delle idee. e per questa parte non bisogna farle alcun torto. « Se si presenta ai nostri occhi una campagna, scrivea Condillac, noi *vediamo* tutto, ma nulla ancora distinguiamo, se prima non si *fissino* i nostri sguardi sopra essa. Questi *sguardi* sono un' *azione* con la quale il proprio occhio prende per suo scopo un oggetto: per tal motivo io la chiamo *attenzione* » (*Logique*, Par. I. Ch. II. e VII). E cade pure adatto a tale uopo ciò che osserva il signor Lallebasque, scrittore nostrale, intorno l'influenza dell'attenzione sulla memoria. « Non potrebbe mettersi in dubbio che talune idee (ed avverti che la parola *idea* è per lui sinonima di sentimento) attraversano sì rapidamente lo spirito da non lasciarvi alcun' orma. Così scorrendo alcun libro che non molto c'interessi, ne scorreremo distratti due o tre periodi. Noi tenghiamo per fermo di averne vista ogni lettera, di averne percorsa ogni parola: e ciò non ostante è sicuro che non ne serbiamo ricordo. Sovvente apro l'oriuolo per dargli la corda: ed al primo giro mi avvedo di averla già data... Snona l'ora nella camera in cui siamo raccolti per una discussione importante. Per certo l'aria commossa va a ferire il nostro timpano; e per certo in noi sorge una sensazione reale. Ma la rammentiamo sì poco, che suonando l'ora seguente, noi rimanghiamo sorpresi di non aver udito la prima » (*Principii della Genealogia del pensiero*, Vol. I. Sez. III. Cap. X.).

Quando però i sensisti fannosi a dispiegare l'indole propria dell'attenzione, essi ne disconoscono l'attività, ed è per questa parte negativa del loro sistema che ei sono in errore. Tuttavolta mi si permetta notar qui talune contraddizioni nelle quali sono i detti filosofi incorsi, e le confessioni loro sfuggite per quella forza del vero, che si apre la via potentemente da sè, attraverso le preoccupazioni degli uomini.

Condillac, e i sensisti dopo di lui, insegnano ad ogni tratto, che l'idea sia la stessa cosa col sentimento. Frattanto soggiungono: « Che la sensazione non è ancora un' idea, in fin che la si consideri come un' affezione passiva dell' anima; ma diviene idea quando ci facciamo presente una cosa sentita, richiamandola alla memoria »: per la qual cosa convengono che necessaria sia l'attenzione (*Extrait raisonné du*

III.

Della percezione primaria: terzo requisito per la formazione delle idee — Rimane fermo, per le cose dette,

Traité des Sensat. Précis de la IV. Part.). Adunque l'idea richiede, 1° un sentimento, 2° un atto col quale l'obbietto sentito imprimasi nella memoria (atto di attenzione). Quindi l'idea è il prodotto del sentimento e dell'attenzione; e ciò secondo i sensisti medesimi, i quali scambiano l'idea col nudo sentimento, tanto che ne fanno due meri sinonimi: prima contraddizione. Oltre di questo, Condillac considera sotto un doppio aspetto l'attenzione, per quella parte che vi ha l'anima, e per quella che vi ha il corpo. Conviene che il corpo nell'attendere agisca, perocchè dice, al proposito della vista della campagna: « Lo sguardo è un'azione, ed è questa tutta la parte attiva che può avere il corpo nell'attendere » (*Logique*, luo. cit.). Pretende poi che, al contrario del corpo, l'anima sia nell'atto stesso passiva: « Quale è dunque la parte che vi ha l'anima? È una sensazione che proviamo come se fosse sola, perchè tutto le altre sono come se non le provassimo. L'attenzione non è dunque altro, rispetto all'anima, che *la sensazione prodotta da un oggetto sopra di noi*, e divenuta in qualche modo esclusiva » (ibid.). Intanto Condillac, con gli altri di sua scuola, non pongono in forse, anzi dicono espressamente, che: « Le azioni dell'anima regolano quelle del corpo, siccome le azioni del corpo dimostrano quelle dell'anima, fino a svelarne i più arcani e nascosi pensieri » (*Logique*, Part. I. Ch. VI). Come adunque puossi, in un medesimo atto, avere azione nel corpo e passione nell'anima? È la forza della verità, che fa parlare l'uomo quando tace il filosofo, quella che ha fatto dire al Tracy: « Essere l'attenzione uno sforzo dell'uomo che vuol superare una difficoltà, *un modo di essere prodotto dalla energia dei voleri*, *un effetto e non mica una cagione* » (*Ideologie*, Ch. VI). Parole vaghe senza dubbio, ma esprimenti abbastanza l'attività dello spirito nell'attenzione.

Fa meraviglia vedere, che i materialisti abbiano anch'essi cercato conciliare l'attività dell'attenzione, e la sua differenza dalla *passività* dei sentimenti, col loro sistema. Scorgasi questo in Cabanis. « Lo estremità dei nervi ricevono e trasmettono la prima avvertenza all'intero organo sensitivo, o pure ad un solo dei suoi punti. Dopo ciò quest'organo *reagisce* sopra essi, per metterli nello stato di meglio ricevere l'impressione: quindi la sensibilità, la quale nel primo caso sembra esser venuta dalla circonferenza al centro, rigurgita nel secondo dal centro alla circonferenza » (*Rapport entre le moral et le physique de l'homme*, Tom. I. pag. 120, 21). Ben vero che quest'attività dei materialisti, non può affatto scambiarsi con quella propria dello spirito; stante che la prima non è riconosciuta altrimenti, che come una irritabilità puramente meccanica. Del resto non compete alla ideologia discutere di vantaggio qual sia la vera natura degli atti conoscitivi, presi ciascuno divisamente da sè. Questo è stato argomento della Psicologia. Proseguiremo quindi, lasciata ogni digressione, a ricercare come dagli atti conoscitivi abbiano origine lo varie spezie della conoscenza umana, in che proprio consiste l'origine logica delle idee.

che il sentire e l'attendere sieno condizioni necessarie alla formazione della conoscenza. Ma bastano essi tali due requisiti, o richiedesi di più alcun altro atto dell'intendimento? Questa nuova inchiesta ci condurrà a determinare la vera origine logica delle idee, e tutta la differenza che le pone in un ordine cotanto superiore ai sentimenti.

In generale, per poter dire di conoscere alcuna cosa, è necessario possederla nella mente in modo a questa proporzionato: mentre la conoscenza o l'idea di qualsivoglia cosa, non è che un'affezione dello spirito, e come tale non può certo esistere in fuori di esso. Frattanto potrebbesi egli possedere intellettualmente alcun obbietto, quante volte non si possedessero i suoi elementi, gli elementi cioè che lo constituiscono? Io non lo credo; e la ragione n'è, che senza le parti non si può avere il tutto: onde senza gli elementi di un obbietto, l'obbietto non si potrebbe certo pensare. Il perchè riconfermasi quel che dinanzi abbiamo detto: pria di concepirsi gli obbietti, con formarcene idea, doversi apprendere in diviso gli elementi dai quali gli obbietti stessi risultano; ovvero, doversi decomporre ogni obbietto composto nei suoi elementi semplici, innanzi di ricomporre questi internamente nel proprio pensiere, in guisa da concepire le cose, quali elleno sono in sè stesse. Ed a rendere preciso quest'altro passo, col quale l'intelletto nostro (dopo avere *atteso* sopra un obbietto *sentito*) lo *decompone* nei suoi primitivi elementi, ovvero gli *apprende* divisamente fra loro; noi chiamiamo quest'atto *semplice apprensione*, o meglio *semplice percezione*: e dico semplice, poichè tali sono appunto gli elementi appresi per essa, cioè gli elementi primi ed indecomponibili degli obbietti composti. La semplice percezione quindi, o percezione unicamente detta, non vuol denotare che la conoscenza degli elementi semplici, o se pur vuolsi una *conoscenza elementare*.

Or poi, gli è sufficiente per avere idea di alcuna cosa, il pensarla semplicemente come un essere, ovvero come un qualche cosa esistente o in mente nostra o all'infuori, comecchè non s'indicassero dettagliatamente peranco le sue varie determinazioni: ed in questo appunto abbiamo visto consistere le idee *chiare*, primo grado delle umane cognizioni. Adunque ci richiedesi ad aver le idee chiare, colle quali

incomincia la formazione delle idee, che oltre all' attendere sull' obbietto sentito o immaginato, si percepisca l' elemento dell' essere, o reale o ideale a seconda dell' obbietto stesso dal quale è desunto. Quest' atto di semplice percezione, è quello che nominiamo *percezione primaria* o anche *analisi primitiva*, perchè lungi dal presupporre le idee già formate, ed esercitarsi su di esse; viene anzi presupposto nella formazione di tutte le idee, nè si volge che su gli obbietti meramente sentiti. Potrebbesi eziandio chiamare analisi o percezione *sustanziale*, per essere quella che svolge l' elemento della sostanza dal complesso dei modi.

IV.

Dei giudizi primitivi: ultimo requisito per la formazione delle idee — Ma giova richiamare qui in fine, che se nel percepire divisamente gli elementi di un obbietto, non trovasi in alcuno di essi peranche l'idea intera di un qualsivoglia essere determinato; devesi di necessario riconoscere, come un fatto posteriore alla semplice percezione, l' atto col quale gli elementi pria decomposti vengono ricongiunti fra loro, per modo da formare le idee delle cose quali sono in fuor del pensiero. Imperocchè senza tale atto di unione, non si avrebbero che soli elementi semplici; ed è manifesto come insufficiente sia un solo elemento, o più elementi presi in diviso fra loro, a poterci fornire l' idea intera di un obbietto qualsia (*a*).

Qual sarà poi quell' atto di unione propriamente richiesto alla formazione delle idee; delle idee dir voglio che appellansi chiare, e rappresentano un obbietto come un essere reale o ideale? Per fermo l' elemento solo dell' essere non può valere a rappresentarci un obbietto completo ed intero: a cagion che l' essere senza i modi, la sostanza considerata a prescindere dalle affezioni, non è che una astratta e parziale veduta degli obbietti concreti: laonde non ponno questi venire al certo rappresentati nel pensiero dall' elemento solo dell' essere, a quel modo che il tutto non può essere raffigurato intero dalla sua parte, nè il composto dal componente. Deriva di qui che a concepire un

(a) Ve. *Catech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 2. §. 1.°

obbietto intero, come esistente o nel pensiero o nella realità delle cose, debbasi avere un atto di unione col quale l'elemento dell'*essere*, reale o ideale, dopo essere stato percepito in diviso dai modi sentiti o pensati, venga ricongiunto di nuovo al complesso di questi. Ed è per tal modo che noi possiamo dire, ad esempio, io sono, Dio è, sono anch'essi i corpi in fuori di noi. Quest'atto adunque col quale noi riuniamo l'elemento dell'*essere* al complesso dei modi immaginati o sentiti, è quell'atto sintetico che nominiamo *sintesi primaria* o *giudizio primitivo*, per la ragione che desso non pure va innanzi ed è presupposto da tutti i giudizî qualificanti, ma è quello proprio il quale forma e constituisce le nostre idee (*a*).

Dopo le quali indagini, restano senza più ridotte a quattro tutte le condizioni richieste alla formazione delle idee. Queste sono, 1° i sentimenti, 2° l'attenzione primaria, 3° la percezione primaria, 4° i giudizî constituenti o primitivi. Frutto di simili condizioni sono le idee così dette *chiare*, delle quali è proprio il rappresentare gli obbietti come esseri o reali o ideali, a prescindere dallo specificare le loro singole affezioni. Succede poi l'espressione delle idee, di che in appresso appositamente.

ART. 2.°

Ripartizione logica delle idee

I.

Doppia ripartizione delle idee*, *logica ed ontologica — Discusse le dette cose in circa il procedimento del pensiere umano nella formazione delle idee, l'ordine delle materie vuole, che se ne offra qui una debita ripartizione.

Or le nostre idee si hanno a riguardare sotto un duplice aspetto: e in quanto alla materia, ovvero alle cose

(a) Per tal ragione ho chiamato altrove i giudizi primitivi ancora col nome di *constituenti*; poichè mentre i qualificanti perfezionano le idee già formate, essi soli son quelli che le constituiscono. Nel mio *Nuovo Corso* poi ho mostrato più volte, contro talune moderne dottrine, che i detti giudizi non sieno nè *istintivi* nè *sintetici a priori*, nè *deduttivi*, ma bensì derivati dall'analisi primaria degli obbietti sentiti, e però *intuitivi*.

che rappresentano, e in quanto alla forma, ovvero al modo in cui lo spirito se le rappresenta. Nella seconda Sezione di questo Libro, noi riguarderemo le idee sotto il primo dei mentovati aspetti, determinando così quali sieno gli elementi primi di ogni conoscenza, la loro origine, il loro obbiettivo valore. Ma quali poi sono gli aspetti varî nei quali il pensiero si rappresenta le cose? Questa prima Sezione, che si occupa delle operazioni conoscitive dello spirito, deve far luogo a tale seconda inchiesta, con presentare una ripartizione logica delle idee.

II.

Si stabilisce le idee individuali precedere le universali, e si dà la prima divisione logica delle idee in concrete ed astratte — A proceder giusto, devesi esaminare innanzi una quistione fondamentale. Chiedesi: quali idee sono le prime ad aversi da noi, le individuali o le universali? Chiamansi idee *individuali*, quelle che rappresentano un solo obbietto, onde più propriamente dovrebbero dirsi idee d' individuo (*a*); e vengono dette *universali* quelle altre, che rappresentano qualche proprietà comune a più obbietti, quanti che sieno di numero. In altri termini adunque la quistione suddetta torna alla seguente. Se ci si offrono innanzi più individui di una medesima spezie, vuol sapersi, percepiamo noi prima in essi ciò che è a tutti comune, scendendo poi a discernere le loro affezioni peculiari; o facciamo in vece principio dal percepirli in diviso, come tanti oggetti determinati da peculiari modi, elevandoci in seguito di un confronto eseguito su di essi, a ciò in cui tutti convengono, e che hanno del pari in comune?

Un autore moderno, Antonio Rosmini, fra gli ingegni più metafisici che abbia avuto mai l' Italia nostra, mantiene a tale proposito, uniformemente al suo sistema dell' idea

(a) Questa osservazione la fo per dire, che tutte le idee sono individuali in sè, cioè determinate, ma non tutte sono idee d' individuo, perchè non tutte rappresentano un oggetto solo determinato. Del rimanente, chiarito il senso in cui ho chiamato individuali le dette idee (come sinonimo d' idee d' individuo), non credo necessario mutare questa denominazione, tanto più che l' epiteto d' *individuali* è buono ad essere contrapposto all' altro delle idee dette *universali*.

innata dell' ente, che : « Nello sviluppo dello spirito umano, sia solamente dopo assai lungo tratto di tempo, e dopo che l'uomo già molti confronti fece fra le cose d'una specie, ch' egli si accorge distintamente ed espressamente, oltre alle qualità comuni che cadono sotto ai suoi sensi, avervi qualche cosa di così proprio nell'ente, per la quale sebbene esso rassomiglia moltisimo ad altri enti, pure con essi non si confonde giammai, e qualche cosa ha in sè che da tutti lo segrega, e quella cosa è egli medesimo ». Dal che risulta, come il Chiaro Autore sembra indursi a supporre le idee universali anteriori alle particolari, per la ragione che non può pervenirsi a discernere ciò che separa un individuo da un altro simile, se non dopo lungo tratto di tempo, e dopo che l'uomo già molti confronti fece fra le cose d'una spezie medesima. Ma a scorgere se sia questo un motivo bastevole per dire le idee universali anteriori alle individuali, esaminiamo alquanto che cosa richieggasi ad avere un' idea d'individuo.

Suppongo di avere sott'occhio più globi di avorio o di marmo, della stessa grandezza e colore : chi degli uomini potria scovrire tutte le specialità minute che distinguono gli uni dagli altri? e quando pur taluno il potesse, che sarebbe di quelle che si sottraggono ai nostri sensi, e non si ponno discernere affatto? Non può negarsi quindi il principio, che degl'individui non giungasi da uomo ad aversi conoscenza intera affatto e completa. Ma segue egli da ciò, che noi abbiamo prima l'idea della specie cui i suddetti globi appartengono, che le idee dei globi individuali? Chi ben consideri, questa conseguenza non ne deriva. Di vero, benchè i detti globi fossero simili, essi mostransi però al primo vederli come moltiplici, cioè come diversi di numero, e come separati l'uno dall'altro per la circostanza dei limiti, o del luogo diverso che occupano. Il perchè noi non esitiamo a considerare, verbigrazia, la figura sferica come propria di ciascheduno di essi, ancorchè non sapessimo la differenza minuta che può passare tra la sfericità dell'uno e quella degli altri: in quella guisa stessa in cui, ad onta il bianco di un globo fosse per noi simile a quello degli altri, non cessiamo tuttavia di risguardarlo come suo particolare, come quello cioè che mostrasi inerente ad un soggetto diverso dagli altri. Dicasi lo stesso del loro peso, della loro du-

rezza e di ogni altra proprietà, che sebbene non sapessimo distinguere dalle consimili qualità degli altri, pure le apprendiamo sempre come proprietà di ciascun globo in particolare, pria di considerarle come comuni. Laonde noi possiamo conchiudere, che lo stato originario delle nostre idee, sia quello delle idee di individui: nè l'ignoranza delle specialità proprie di questi, può essere argomento a sostenere che le prime idee sieno le universali.

Risoluta una tal quistione circa lo stato originario delle nostre idee, siamo in grado di offerire una prima divisione di queste, consentanea all'ordine in cui lo spirito inoltrasi nell'acquisto delle sue conoscenze. Imperocchè, posto che le prime idee sieno quelle degli individui, una doppia ipotesi si può avverare; o lo spirito concepisce un obbietto intero, tale qual esso è o in noi o fuor di noi; o pure ne apprende solo una parte. Nel primo caso l'idea individuale dicesi *concreta*, nel secondo *astratta*. È concreta l'idea di questa carta, è astratta quella della sua sola bianchezza. Come poi si può astrarre o la qualità dalla sostanza, o la sostanza dal complesso delle sue qualità, sono così le idee astratte o di *subbietto* o di *modo*: divisione di cui meglio occorrerà far parola nella seconda Sezione, come cosa che riguarda più la materia che la forma delle idee, ed entra perciò nel dominio della parte ontologica.

III.

Seconda divisione logica delle idee, in singolari, particolari ed universali — Sottentra ora l'inchiesta, se le idee astratte sieno le stesse che le universali, o pur se debbasi ammettere differenza, tra le idee astratte singolari, le particolari e le universali, come una seconda logica ripartizione di esse.

Quando io attendo ad una o più proprietà di un subbietto senza occuparmi delle rimanenti, ho allora un'idea che mi rappresenta detta proprietà come separatamente esistente; di sorte che devesi confessare a tutto rigore quale idea astratta. Ma non è già che possa ella dirsi del pari idea universale: mentre detta proprietà, benchè astratta dalle altre, tuttavia non è risguardata ancora che come propria di un subbietto solo, di quello cioè da cui è stata desunta. Ab-

biatene l'esempio nell'idea della velocità di un cavallo che corre. Voi non attendete nè a colui che lo regge, nè ai ricchi arnesi, nè alle svelte forme, nè al bigio manto o all'ondeggiante crine: vi soffermate solo a considerare la velocità del suo corso. Or questa idea è senza fallo un'idea astratta del moto di questo cavallo; ma appunto perchè la è un'idea del moto di questo cavallo, essa non può dirsi ancora un'idea universale del moto. Dal che segue, che le idee astratte lungi dall'esser tutte universali, debbano invece dirsi altre *singolari*, altre *particolari*, ed altre solo *universali*. *Singolari* sono se rappresentano alcuna cosa determinata ad un solo individuo, *particolari* se rappresentano alcuna proprietà comune ad un determinato numero d'individui, *universali* in fine se ne rappresentano alcuna come capace di essere ritrovata in quanti individui si vogliano, comechè si supponessero moltiplicarsi indefinitamente. Stante però che un numero determinato d'individui, può essere considerato come un individuo solo collettivo, quale un esercito, un gregge, una flotta; per questo è che anche le idee particolari ponno essere ridotte alle singolari: onde le idee astratte resterebbero divise in singolari ed universali soltanto. Quindi sono singolari, ad esempio, le idee che io ho tanto del mio individuo pensiere, quanto di una flotta o di un esercito; ma è universale l'idea che ho del triangolo, allorchè non lo considero, se non come una figura che ha tre lati ed altrettanti angoli. Ed è sì fatta la seconda logica ripartizione delle nostre idee.

IV.

Procedimenti dello spirito nella formazione delle idee universali — Ma pria di condurre al suo termine l'impresa ripartizione, noverando le varie spezie d'idee universali, offresi qui naturale l'inchiesta della formazione di tali idee: onde ci faremo ormai a ricercare quali sieno quelle funzioni speciali, per la cui opera lo spirito dà alle sue idee il carattere di universalità.

Comincio dal farmi viemeglio a considerare la natura delle idee universali, poichè veggo bene che ciò può aprirmi l'adito a discovrirne più agevolmente l'origine. Or dunque io nel parlare, ad esempio, del triangolo in generale,

non intendo ristringermi nè ad una nè a più di tali figure: bensì comprendo sotto detta voce, quante figure mai ponno essere terminate da tre lati e tre angoli. Il perchè la 1ª specialità delle idee universali consiste in ciò, che esse non debbonsi limitare ad alcun numero, ma tali denno essere che abbraccino sotto di sè quanti individui sono possibili, sembrando così di estendersi quasi all' infinito, se nelle cose numeriche potesse pur esservi vera infinità. La 2ª specialità poi che consegue alla prima sta riposta in ciò, che mentre le idee singolari al mutare dei loro obbietti conviene che ancora si mutino; le universali al contrario, tuttochè gli obbietti individuali si cangino, rimangono ognora le stesse, offrendo le sembianze pressochè di una natura immutabile.

Queste speciali note, per le quali le idee vniversali formano una classe essenzialmente diversa dalle individuali, ci rilevano ora l'importanza di spiegare, con quali atti il pensiero umano se le vada formando.

Per lungo tempo si son creduti bastevoli alla formazione delle idee universali due soli atti: 1° quello di comparare, 2° quello di astrarre. Dato che ci vengano offerti più individui, si è detto, noi possiamo raffrontarli insieme, per rilevare quali sono le note in cui convengono, e quali le altre in cui disconvengono: in ciò consiste il comparare. Ma noi abbiamo in oltre la virtù di ritenere col pensiero quelle sole note nelle quali convengono, e questo è l' atto di astrarre dagl'individui già comparati, le uniche loro proprietà comuni; o anche di ritenere, come altri dicono, ciò che avvi d' identico in essi, scevrandolo dal non identico. In forza di questi due atti, si è pensato lungamente potersi dispiegare la formazione delle idee universali.

Non può negarsi l' esistenza de' prefati due atti del pensiero, il comparare e l' astrarre; siccome è incontrastabile ugualmente che per virtù dell' astrazione, possiamo separare l' identico dal non identico. Tuttavolta il dubbio sorge nel decidere, se questo identico sia poi universale o pur no. Che in effetto, se da più individui simili astragghiamo la sola loro simiglianza, noi non usciamo in alcun modo dall' ambito di quei soli individui: noi avremo quello in cui essi convengono: la loro identità; ma questa identità non è che ristretta ad essi, quante volte non la riguar-

diamo altrimenti, che come una loro astratta proprietà. Intanto l'idea universale trascende ogni limite, ed è applicabile a quanti individui si vogliano. Sicchè conviene riconoscere un altro atto diverso dall'astrazione, il quale rimuova ogni termine dall'idea meramente astratta, e la muti in universale. È per questo che offresi a ricercare di nuovo, come da un'idea astratta facciasi a questa seconda passaggio.

Non mi diparto dal modo tenuto altrove in dare spiegazione di questo procedimento: e però riproduco il seguente fatto, osservabile nell'umano pensiere. Quando noi vediamo uno o più oggetti, possiamo estenderci a giudicare che sieno possibili degli altri individui simili, senza alcun termine. Dunque noi possiamo considerare altresì una proprietà trovata negli oggetti veduti, come capace di appartenere o di essere partecipata ad altri individui possibili, simili ai noti, senza restrizione di sorte. Ma riguardare in tal modo una cosa, è concepirla come di natura indefinita, e perciò universale: laonde ad avere le dette idee richiedesi un atto dello spirito, che consideri qualche astratta proprietà come determinabile in indefiniti altri individui. Or se considerare una cosa sotto questo rapporto è giudicare, forza è conchiudere, che a formar le idee universali, convenga ammettere un giudizio di più della sola astrazione. Questo giudizio poi, come è manifesto, derivando dalla comparazione di un'astratta proprietà con molti individui possibili nei quali può rinvenirsi, è un giudizio comparativo.

In seguito di questa analisi siamo adunque in dritto di conchiudere, che un doppio passo è necessario al pensiero per rendere universali le idee. Il primo consiste nell'astrarre qualche proprietà da uno o da più individui, e con ciò si ha solo l'elemento dell'universale (*a*); il secondo è riposto nel giudicare, che questo elemento è capace di esser determinato in modi indefiniti, e con ciò si aggiunge all'idea astratta l'intenzione della universalità (*b*).

(a) Avvertasi quindi, che non è assolutamente necessaria la comparazione, per formarsi l'elemento dell'idea universale. Può di essa esservi uopo allorchè vi ha più individui da ravvicinare fra loro. Ma noi anche da un solo individuo possiamo ricavare un'idea prima astratta, poscia universale. Mentre potendo su di esso solo concepirne degli altri possibili indefinitamente, potremo anche considerare una sua astratta proprietà, come capace di essere indefinitamente partecipata da altri.

(b) Rendo alla filosofia scolastica questa maniera esatta di spiegare

V.

Terza divisione logica delle idee, e propriamente delle universali, avuto riguardo alla loro intensità — Chiarita la formazione delle idee universali, siamo in grado di proseguirne la ripartizione logica, considerandole sotto un doppio rapporto: 1° in quanto al numero degli elementi che racchiudono, 2° in quanto a ciò che rappresentano, ovvero agli individui cui si riferiscono. Nell'uno di tali riguardi consiste l'*intensità* delle idee universali, nell'altro la loro *estensione*. Prese nel primo di tali aspetti, talune di esse sono *semplici*, talune *composte*. Idee semplici o elementari vengono dette quelle, nelle quali non si può neppur col pensiero segnare alcuna diversità di componenti: tali vedremo essere le idee della esistenza, della qualità, dell'azione, della relazione, di cui si occupa la seconda Sezione la quale è ontologica. Diconsi poi composte quelle idee che risultano di più idee semplici, e si ponno in esse risolvere: quali le idee di tutti gli esseri determinati da qualità varie, da varî atti, da varî rapporti: esempio un palagio, un uomo, una pianta.

la formazione dell'universale logico, così detto da essa: lo che mi si conceda far questa volta colle parole originali della scuola, che hanno talora questo di proprio, di non prestarsi ad esser volte italianamente senza perdere di loro viva espressione. Così dunque un seguace di san Tommaso, Antonio Goudin. *Universale logicum fit per comparationem* (è quello che abbiamo detto giudizio comparativo) *qua natura refertur ad individua, tanquam superius ad inferiora.* Eccone la pruova. *Universale logicum est unum respiciens plura; sed natura abstracta vel praecisa non respicit plura, sed solum natura comparata: ergo natura, ut comparata ad individua, est universalis logice; ac proinde universale logicum fit per comparationem. Probatur minor: nam in hoc consistit abstractio, atque praecisio, quod natura cognoscatur absque ullo prorsus ordine ad individua; comparatio vero in hoc, quod natura cognoscatur, ut respiciens ipsa individua, seu ut concipiatur ordo superioritatis in natura respectu individuorum* (*Logicae Majoris*, Pars I. Quaest. I. art. III). Tutto l'errore degli scolastici stava nel credere, che l'universale metafisico, formato per l'astrazione dell'intelletto agente, fosse vero universale: su di che rimando al mio *N. Corso di Filosofia Intellettuale*, Vol. I. Parte I, Cap. II; art. II.

VI.

Ultima divisione logica delle idee, anche universali, sotto il rapporto della loro estensione — Avuto però riguardo al secondo dei mentovati aspetti, che è l'estensione, le idee universali sono suscettive dell'antica ripartizione in *genere*, *specie*, *e differenza*, cui, secondo Porfirio e la scuola, aggiungonsi il *proprio* e l'*accidente*.

Intendesi primamente sotto nome di *genere*, ciò che vi ha di comune a più specie differenti tra loro (*a*). L'idea di animale è un genere rispetto agli uomini, non che ai volatili, ai rettili, ai pesci, e alle altre specie di bruti. Vi ha poi varie gradazioni di generi: inferiori, superiori, supremo. Se un genere rappresenta una proprietà comune a più generi, come il genere di vivente riguardo a quello di animale, un tal genere dicesi *superiore* all'altro che appellasi *inferiore:* l'idea di corpo è di un genere superiore a quello di vivente. Che se giugnesi di astrazione in astrazione ad un'idea, che senza essere contenuta da alcun altro genere superiore, comprende tutti gli altri generi sotto di sè, questo genere vien denominato *supremo*.

La *specie* può definirsi dopo il genere, per ciò che sottostà al genere, e dicesi di quanti individui sieno differenti di numero (*b*). L'idea di uomo è una specie che sta compresa sotto il genere animale; onde diconsi differire di specie, quelle cose che ad onta fossero tra loro diverse, appartengono però al genere stesso, come l'uomo, il cane, la scimia. Al qual proposito si avverta chiamarsi *individuo*, ogni essere determinato da circostanze proprie, e separato dagli altri, come Aristide, Platone, Socrate (*c*).

Or poi per ridurre l'idea di un genere superiore ad un altro inferiore, o questo ad una specie, devesi aggiugne-

(a) Questa definizione è quella di Porfirio stesso: *Genus est quod de pluribus et differentibus specie praedicatur.* Così nella sua Εισαγωγη, Cap. II.

(b) Nella stessa guisa si esprime Porfirio. *Species est quae ponitur sub genere, et de pluribus et differentibus numero praedicatur* (Ibid. Cap. III.).

(c) Tutte le individuali proprietà venivano dagli scolastici ridotte al numero di sette, e rinchiuse nei seguenti due versi.

Forma, figura, locus, tempus, cum nomine sanguis,
Patria sunt septem, quae non habet unus et alter.

re all' idea più universale un qualche elemento, il quale la determinasse con renderla meno universale: giacchè dove non si aggiugnesse alla prima alcuna determinazione di più, come da un genere superiore potrebbesi scendere ad alcun altro inferiore, o da questo ad una specie? Or quell'elemento il quale aggiunto ad un' idea universale ne restringe la estensione, è quello che toglie nelle scuole il nome di *differenza*. Quindi l'elemento della sensibilità, è la differenza che aggiunta all' idea del genere superiore di vivente, mi dà il genere inferiore di animale: l'elemento della razionalità è la differenza, che aggiunta al genere animale, mi rende la specie di uomo. E da ciò vedesi, come la differenza debbasi dire *generica* se constituisce un genere inferiore, *specifica* se constituisce una specie, e se un individuo *numerica* (*a*).

L'integrità della materia, e non altro, vuole che facciasi menzione degli ultimi due universali, il proprio e l'accidente. Sotto nome di *proprio* intendesi adunque una proprietà che deriva dalla natura stessa di un ente: così l'essere divisibile è un attributo proprio del corpo, l'essere immortale un attributo proprio dello spirito; stante che il primo è di natura moltiplice, il secondo di natura semplice. Ma dicesi *accidente*, a differenza del proprio, una determinazione qualsia, che non deriva dalla natura stessa di un essere, e che però può trovarsi in esso e non trovarvisi, salva la sua essenza: come il caldo o il freddo in un corpo, e nello spirito la letizia o la tristezza (*b*).

(a) Della differenza Porfirio presenta molte definizioni, di cui le più chiare sono le quattro che seguono. La prima è: *Differentia dicitur id, quo species excedit suum genus*. La seconda: *Differentia est, quae dividit ea quae sunt sub eodem genere*. La terza: *Differentia est, qua differunt a se singula*. La quarta: *Differentia est qua una species distinguitur ab alia* (Ibid. Cap. IV.). Parmi però che queste definizioni ristringano la differenza unicamente alla specifica, intralasciando così la generica, che la individuale o numerica: per la qual cosa più completa sembrami la definizione datane qui sopra da noi.

(b) *Accidens*, dice Porfirio, *est quod adesse et abesse potest, praeter subjecti corruptionem* (Ibid. Cap. VI.). Ma, quanto al *proprio*, i logici seguendo lui lo distinguono in quattro specie. 1° Quello che conviene *soli sed non omni*, siccome ai soli uomini, ma non a tutti, conviene l'esser medico, o geometra, o filosofo. 2° Quello che conviene *omni sed non soli*, siccome l'esser bipede conviene a tutti gli uomini, ma non ad essi soli. 3° Quello che conviene *omni et soli sed*

VII.

Relazione fra l'intensità e l'estensione delle idee universali — Ecco il sunto della ripartizione logica delle idee, sviluppata sin ora. Le idee originarie sono le individuali: queste dividonsi in concrete e in astratte: le astratte sono o singolari, o particolari, o universali; le universali debbonsi risguardare e in quanto alla intensità, e in quanto alla estensione: nel primo aspetto si dividono in semplici e in composte; nel secondo in genere, specie, differenza, proprio ed accidente.

Al compimento di questa trattazione conviene or sovvenirsi, che per scendere da un genere superiore ad un altro inferiore, o da questo ad una specie, bisogna aggiungere all'idea più universale, un qualche elemento che la renda più concreta e determinata; siccome è uopo togliere da una idea qualche elemento, allorchè si vuol dare ad essa maggiore universalità. Da ciò deriva, che le idee tutte, al crescere della estensione diminuiscono nella intensità, ed al crescere della intensità diminuiscono nella estensione. Cosiffatta reciprocanza viene dai logici significata matematicamente con dire, che la estensione delle idee universali è in ragione inversa della loro comprensione.

ART. 3.°

Della espressione delle idee colle parole

I.

Che cosa sia la favella, e quale la sua origine — Molte cause, e sopra tutto la natura socievole, e i biso-

non semper, siccome il dormire o il vegliare, che è proprio dei soli animali e di tutti gli animali, ma non sempre. 4° Quello che conviene *omni*, *soli et semper*, come al fuoco l'esser caldo, all'aria l'essere trasparente ed elastica (Ibid. Cap. V.).

Salvo che è da avvertire coll'acuto Dottor della scuola, doversi chiamare *proprio* strettamente, solo quello che sta in quarto luogo cennato; mentre i primi tre, non sono che meri accidenti. Di fatti, come il proprio derivar dee dalla natura stessa di un essere, e come un essere non può spogliarsi dalla sua natura peculiare e determinata; ne viene per conseguenza, che il proprio debba convenire al suo subbietto intero, solo e sempre, ciò che vuol dire, *omni*, *solo*, *semper*. Vedi su di ciò S. Tommaso nell' *Opuscolo XLVIII*.

gni che spingono l'uomo ad invocare di continuo il soccorso degli altri, obbligano ciascuno individuo a far uso di certi mezzi per manifestare agli altri i proprî pensieri. Il più comune di questi mezzi, e più idoneo all' intento, consiste nella scelta e nella combinazione di uno o più suoni articolati, stabiliti come segni di talune idee: ciò che vien detto *parola.* Dal complesso poi di tutte le parole adoprate, comunque arbitrariamente, per significare le proprie idee, risulta la *favella*, che può dirsi eziandio *linguaggio articolato*, a distinzione del mimico e del simbolico (*a*). La favella quindi non è che il complesso delle parole esprimenti le nostre idee, lo specchio e l' immagine dei proprî pensieri.

Oltre all' autorità dei Libri Santi, molte ragioni concorrono a convincerci, che la favella, lungi dal potersi noverare tra le invenzioni degli uomini, abbia dovuto essere di origine divina. In primo, siccome la favella non è che l' espressione dei pensieri, converrebbe perciò che pria di essersi inventata la favella, si fossero studiati ed analizzati i proprî pensieri: mentre nelle parti della favella, trovasi appunto un compiuto ed accurato dettaglio degli elementi della conoscenza, dei varî modi dei giudizi, e di ciò che avvi in essi di formale e di materiale. Intanto i pensieri senza la favella sono inordinati e confusi, ristretti ad immagini materiali, e per lo più ad obbietti di puro senso: l' intelletto stesso è una facoltà inceppata, qualora non è soccorso da quei segni esterni, che sorreggono l' attenzione nel tener dietro alle idee più astratte ed universali (*b*). Come adunque si avria potuto fare un' analisi sì accurata ed intera dei fatti del proprio pensiere, innanzi che questo si fosse mostrato vestito della parola, ed avesse con essa acquistato quell' ordine e chiarezza, che anche adesso lo rendono appena suscettivo di essere sottoposto ad analisi? Ciò che la filosofia a stento e non in tutto consegue, or che ritrova il pensiere incarnato nella favella, e visibile in essa; lo avrebbe ottenuto il solo comun senso degli uomini, in guisa tanto più perfetta e completa, pria che il

(a) Intorno a questi, rimetto il lettore al *N. Corso di Filosofia Intell.* Vol. I. Parte I. Cap. II., Art. III.

(b) L' idiotismo particolare dei sordi-muti, è un esempio sufficiente di questo fatto.

pensiero si fosse con la favella in alcun modo esternato? Ciò non ci si consente punto dalla debolezza della forza di riflettere, troppo palese per non essere ravvisato nelle aberrazioni, che ne ha raccolte la storia di venticinque secoli di filosofia. Laonde non ha potuto la favella, venir dopo l'analisi fatta del proprio pensiero, come pure avrebbe dovuto essere, quando non fosse stata che una invenzione degli uomini (*a*).

Secondamente, posto che la favella fosse d'invenzione umana, ella supporrebbe, come abbiam detto, una conoscenza ed una analisi fatta del pensiero, da quei che l'hanno inventata. Laonde sarebbe di mestieri almeno, che la favella apparisse in un' epoca in cui l'intelligenza di un popolo fosse già pervenuta all' analisi degli elementi tutti conoscitivi, alla distinzione dei modi di giudicare, del formale e del materiale delle conoscenze. Or questa epoca non è che l'ultima in tutti i popoli: è l'epoca della riflessione, in cui proprio si mostra la filosofia nell'aspetto di scienza subbiettiva e fondamentale. Sicchè il linguaggio articolato, il quale ad essa succede, avrebbe dovuto essere l' ultimo fatto in tutte le nazioni del mondo; lo che è contraddetto così dalle più antiche storie, che dalle più recenti scoverte: le quali ci mostrano la favella essere stato il primo fatto negli uomini, comechè selvaggi, e sforniti d' industria di arti e di scienze, non che di filosofia come pensiero riflesso. Per tali ed altre ragioni, molti ed elevati autori seguono in questo il modo di pensare della scuola teologica di Francia, la quale ripetendo il detto del vecchio di Ginevra, mantiene che; « L' uomo ha ricevuto da Dio, come una semplice facoltà, il doppio dono del pensiero e della parola (*b*) ».

(a) Quindi il detto celebre del Visconte de Bonald, nel Libro *La Lègislation primitive:* « Per parlare il proprio pensiere, convien pensare la propria parola »: lo che viene a dire, che bisogna parlare almeno internamente, pria di manifestare le proprie idee con esterni discorsi.

(b) Fra gli italiani, se ben mi appongo, il grande Alighieri fu il primo ad insegnare l' origine divina della favella, allorchè disse: « Ragionevolmente adunque crediamo, all' uomo essere stato dato la prima volta il parlare da Dio, subito che l' ebbe formato ». (*De Vulgari Eloquentia*, Lib. I, Cap. IV).

Questa opera fu scritta dal Dante già vicino alla sua: morte, per

II.

Quali sieno le espressioni semplici delle idee, e quali le varie specie delle parole — Chiamo espressioni semplici delle idee, quelle che enunciano ciascuna idea con una sola correlativa parola, come quando dico uomo, sole, pietra, triangolo, cerchio, e simili.

Dovendo poi dispartire le parole, osservo che talune di esse sono singolari poichè non dinotano che soli individui, come Cesare, Alessandro, Filippo; ma tutte le rimanenti non sono che universali, poichè significano qualche specie o qualche intero genere, come quelle di corpo, vivente, vegetabile, animale, uomo. Le prime vengono dette dai grammatici *nomi proprî*, le seconde *nomi appellativi* o *comuni*.

I nomi propri sono sempre sustantivi, poichè dessi non dinotano che individui, i quali non sono che dei subbietti determinati. I comuni però ponno significare così dei subbietti generici o specifici, che delle proprietà che ai subbietti ineriscono; onde vegliono dispartirsi in *sustantivi* ed *adiettivi*. I nomi di uomo, pianta, animale vanno tra primi, perchè indicano dei subbietti; gli altri di buono, forte, pio, sono tra secondi, poichè non rappresentano che le qualità dei subbietti.

Che se i nomi adiettivi esprimano una proprietà esistente nel subbietto, come negli esempi addotti, vengono chiamati *concreti*; ma son detti *astratti*, ove dinotino qualche proprietà come esistente da sè, vale a dire in diviso da ogni soggetto, quali sarebbero i nomi di bontà, fortezza, giustizia e simili. Parimente è un termine astratto quello di umanità, ma è un termine concreto quello di uomo.

Al proposito ora dei nomi appellativi o comuni, la loro utilità è manifesta per questa doppia ragione. In 1°, qualora non vi fossero che nomi proprî, tante voci dovrebbero esservi, quanti vi ha individui da contrassegnare: lo che facendo crescere a dismisura il linguaggio, lo renderebbe per la sua stessa mole confuso e difficile. In 2° i nomi ap-

quel che ne riferisce il Certaldese nel farne la vita. Perciò se nel canto XXVI del Paradiso si legge: « Opera naturale è ch'uom favella »; è da credere o che avesse allora parlato poeticamente, o che avesse inteso ritrattarsene dappoi.

pellativi sono necessari, perchè rare volte gli obbietti conosciuti da un individuo sono gli stessi di quelli conosciuti da altri: per la qual cosa non si potrebbero dagli uomini comunicare i proprî pensieri, senza il sussidio delle voci universali. Così i personaggi della storia (e dicasi lo stesso di ogni altro avvenimento), non possono esserci tramandati, se non mediante i nomi universali di uomini, di legislatori, guerrieri, cittadini; senza i quali nomi, che sono comuni, non potrebbero essere in alcun modo contrassegnati. È per sì fatte ragioni, che la massima parte delle parole di una lingua, non sono che universali.

III.

Quali sieno le espressioni dichiarative delle idee, *e in prima della Descrizione e della Definizione in generale*—Ma noi possiamo in oltre giovarci di più parole per manifestare, decomponendola nei suoi elementi, una qualche idea complessa; e in ciò consiste la espressione *dichiarativa* dei nostri pensieri: di cui le principali spezie sono la Descrizione e la Definizione.

Quanto alla prima, gli è un fatto che noi siamo nella facoltà di manifestare alcuna idea complessa, noverandone non pure le proprietà essenziali, quanto anche le accidentali, e tutto ciò che possa renderne adorna la esposizione. In ciò consiste la *Descrizione*, per la quale intendesi quindi una espressione dichiarativa di qualche idea, fatta in guisa da estendersi, oltre degli attributi (*proprium*), ancora agli accidenti e ad ogni esterno rapporto. Tale è quella che fa Cicerone dell'uomo, quando lo dice: « Animale provvido, sagace, d'ingegno vario, acuto, tenace nel ricordarsi, pieno di sapere e di consiglio, solo fra generi di altra natura che fosse di ragione e di pensiere partecipe » (*a*).

La precisione delle scienze rifiutando ogni proprietà accidentale, richiede però che nel dichiararsi qualche cosa, si accenni solo ciò che è necessario per manifestarla, cioè le proprietà essenziali e null'altro. Or poi a questa seconda spezie di espressione dichiarativa si dà nome di *Definizione*: la quale può quindi dirsi che sia, un discorso che

(a) Cic. *De Legibus*, Lib. I. §. 7.

dichiara le sole proprietà necessarie a designare una cosa (a). Distinguesi la *Definizione* dal *definito*, per la ragione che chiamasi *definito* l'idea dichiarata dalla definizione, o anche la cosa per quella idea rappresentata; mentre la definizione quella è che dichiara così l'idea che la cosa.

Due sono le leggi precipue cui deve ogni definizione uniformarsi. 1° Non deve essere più ampia del suo definito, ovvero non dee convenire ad obbietti dal definito diversi; come si avrebbe quando si volesse definire il linguaggio articolato, per il *segno delle idee*: definizione troppo ampia, poichè converrebbe ugualmente al linguaggio mimico ed al simbolico, riposti nei gesti e nelle figure. 2° Non deve la definizione essere più angusta del suo definito; ovvero tale deve essere che convenga al definito preso in tutta la sua estensione: onde sarebbe difettosa la definizione dell' uomo, per un animale ragionevole e conoscitore delle matematiche, giacchè resterebbero esclusi tutti quelli che sono di questa scienza sforniti. Queste due leggi si riducono a dire, che la definizione debba convenire al *solo* definito ed a *tutto* il definito; e però possono entrambe rinchiudersi in questa sola: La definizione sia tale, che senza cangiarsi il contenuto, possa col definito scambiarsi, come dicendosi *animale ragionevole* in vece di *uomo*, *ente infinito* in vece di *Dio*. Di fatti, poichè la definizione non fa che svolgere gli elementi compresi nel definito, è necessario che lo stesso significato vi sia, e quando si nomina per intero l'idea composta, e quando si accennano le idee parziali onde essa risulta.

IV.

Quali sieno le definizioni reali e le nominali, e di quali di esse convenga a preferenza giovarsi: quindi delle definizioni genetiche — Parmi che tutte le varie spezie di definizioni di cui parlano i logici, possansi con la maggiore chiarezza ridurre a tre sole, rispondenti al tri-

(a) Gli scolastici usavano distinguere la definizione in *descrittiva* ed in *essenziale*, comprendendo sotto la prima specie quella che gli altri dicono descrizione.

plice modo in cui puossi dichiarare un definito: queste sono, le reali, le nominali, e le genetiche.

Primamente adunque si può dichiarar qualche cosa, con enunciare parte per parte le sue proprietà essenziali; come quando volendosi definir l'uomo, si facessero conoscere prima le proprietà fisiche del suo corpo, quindi quelle della sua anima; o come quando volendosi definir l'orologio, se n'esponessero alla meglio le sue varie parti, la loro struttura, la loro combinazione. Massimo è l'utile di questo primo modo di definire, imperciocchè così l'obbietto definito è presentato nella sua vera natura, e non secondo l'ideale maniera di concepirlo: laonde le definizioni date in tal guisa, prendono il nome di *reali* o di *fisiche*.

Ma fra le molte proprietà constituenti un definito, avvene alcune comuni al genere o alla spezie cui esso appartiene, ed altre che ad esso solo convengono, e ne formano la differenza. Laonde puossi eziandio definire alcuna cosa, accennando prima il suo genere, poscia la sua differenza: di sorte che volendosi, a modo di esempio, definir l'uomo o l'oriuolo, dovrebbesi dire, che il primo è un animale ragionevole, e l'altro una macchina destinata ad indicar le ore. E siccome i generi e le differenze, come idee universali che sono, non esistono formalmente che nel nostro solo pensiero, perciò le definizioni date in tal modo vengon dette *nominali* o *ideali* (a).

È quistione tra logici, qual dei due detti modi di definire convenga presceglière, se il nominale o il reale. Essendo nelle scienze di gran momento il distinguere le proprietà comuni dalle particolari, cioè quelle che convengono al solo definito, dalle altre che son comuni a lui coll'intero suo genere; conviene ancora distinguere nelle definizioni cotesta doppia specie di proprietà. Così nella specie dei triangoli rettangoli, evvi qualche proprietà comune al genere dei triangoli, come quella di avere i tre angoli uguali a due retti; e vi ha di più qualche proprietà par-

(a) Sono le stesse che nella scuola furon chiamate *metafisiche*. È poi una legge propria di questa specie di definizioni, che esse debbono costare del *genere prossimo* e della *differenza ultima*, poichè entrambo presi insieme adequano il definito: legge che impropriamente è stata dai logici considerata, come comune ad ogni specie di definizione, laddove essa non conviene che alle sole ideali.

ticolare, come l'altra di avere il quadrato della ipotenusa eguale alla somma dei quadrati dei cateti. Quindi per tenere distinte queste due specie di proprietà in cotal definito, sarà meglio dire che il triangolo rettangolo sia quel triangolo che ha un angolo retto, la quale è definizione ideale; anzichè dichiararlo come una dimensione priva di profondità, terminata da tre linee, delle quali una s'incontra con un'altra in guisa, che ove una di esse si prolungasse, gli angoli adiacenti verrebbero ad essere uguali. Al converso però, se il genere al quale un definito appartiene è affatto ignoto lasciandosi la definizione ideale, sarà mestieri appigliarsi ad una definizione reale, la quale dichiarasse quegli elementi semplici, che sono racchiusi nel tutto composto. Così a chi ignorasse che cosa sia una macchina, non si potrebbe definire l'oriuolo altrimenti, che con esporne per mezzo di parole alla meglio l'industria delle parti che lo compongono, dandone una definizione reale. Per lo che a seconda delle circostanze e dei bisogni diversi, è da adoprare or l'uno or l'altro modo di definire.

Ma di ogni cosa, eccetto che di Dio, si può cercare l'origine o la maniera della sua formazione. Quella specie di definizione la quale sviluppa l'origine e la formazione di una cosa, si dice *genetica* (a). Tale sarebbe la definizione del cerchio, per lo spazio formato da una linea che si aggira intorno ad un punto fisso, e ritorna onde era partita. A seconda perciò dei varî modi nei quali si presenta un definito, la definizione può essere o reale, o ideale, o genetica.

V.

In che consistano le definizioni di parola — Allorchè le definizioni intendono dichiarare un fatto o un idea, vengono delle definizioni *di cosa*: tali sono quelle mentovate sin ora, o ideali, o reali, o genetiche. Ma quando la definizione non ha altro scopo, che spiegare il senso di un vocabolo, vien denominata definizione *di parola*. « Ad evi-

(a) Corrisponde a quella che nella scuola fu detta *causale*: più ampia della *genetica* in ciò, che era riposta nello spiegare alcuna cosa per le sue cause estrinseche, così efficiente, che finale ed esemplare; come questa: L'uomo è un animale, creato da Dio a sua immagine, per esser beato.

tare la confusione del linguaggio, osserva l'Autore dell' *Arte di pensare*, nulla è più conducente, che considerar le parole come vuote di ogni significato, a fin di meglio determinare, per mezzo di altri vocaboli, in che senso si intendono essi adoprare ». Quindi i dizionarî di lingua non offrono, che una serie di esempî di dette definizioni, tanto necessarie alla precisione delle scienze, ed a sfuggire gli equivoci nelle discussioni. La più notabile differenza poi, tra le definizioni di cosa e quelle di parola, sta in ciò, che le definizioni di cosa sono inalterabili, come quelle che dipendono dalla natura delle cose medesime; laddove quelle di parola ponno variare, a seconda dei bisogni e dell' uso, « Arbitro del parlar, giudice, e norma ».

VI.

Che cosa intendasi per Divisione e Partizione — Per *divisione* s' intende la classificazione di un genere superiore, *omne*, nei generi o nelle spezie a lui sottoposti; come quella del genere vivente nei due inferiori di animale e di vegetabile, o come quella di animale nelle due spezie di uomo e di bruto. Ma ci puossi ancora dividere un subbietto complesso, *totum*, nelle sue parti, e in ciò consiste la *partizione*, come quella di una pianta nella radice, nel tronco, nei rami e nelle foglie.

Le stesse leggi delle definizioni, son comuni così alla divisione che alla partizione. Quindi esse debbono in prima essere *complete*, cioè tali che nulla tralascino del subbietto diviso o partito; in secondo *determinate*, cioè tali da non estendersi ad alcun membro estraneo al loro subbietto, e da non ripeterne alcuno che si trovi in qualche altro degli altri membri compreso. Il perchè sarebbe difettoso tanto il dividere il globo terraqueo in Europa, Asia, Africa ed Oceania, quanto il dividerlo in Europa, Asia, Africa, America, Oceania, e Germania. Nel primo caso l' errore sarebbe di difetto, nel secondo di eccesso.

Emerge da tali cose, che le divisioni e partizioni, lungi dal dover contenere sempre due membri, come da Pietro Ramo insegnavasi; possano essere e *bimembri*, e *trimembri*, e *quatrimembri* ecc., secondo che la differente natura dei loro subbietti il richiede. Ben vero però, che

nel dividere e ridividere conviene osservar certo modo, avendo ognora presente, che riesce confuso tutto ciò che va a risolversi in minuta polvere.

CAPITOLO III.

DELLE OPERAZIONI DELL' INTELLETTO RELATIVE ALLA QUALIFICAZIONE DELLE IDEE.

Rannodiamo questa nuova trattazione, con le cose già dette intorno la natura della conoscenza in generale.

Come gli elementi semplici delle conoscenze non sono altri che l'essere, le sue determinazioni note, e le altre da esse dedotte; così vedemmo le conoscenze tutte doversi dividere in chiare, distinte e adequate (*a*).

Ad ispiegare la conoscenza delle prime, ovvero la formazione delle idee, vedemmo parimente doversi ammettere in prima un sentimento, quindi un' attenzione primaria, in seguito un' analisi primaria, e in fine una sintesi primitiva anch' essa, ovvero un giudizio constituente (*b*). Dopo ciò parlammo delle varie spezie d' idee, e della loro espressione colle parole (*c*).

Venutoci ora l' uopo di trascorrere a far parola delle idee distinte, le quali rappresentano le cose qualificate coi loro singoli modi; è mia ragione l' investigare, quali sieno i requisiti, e le operazioni dell' intelletto con cui si passa a qualificare le idee, rendendole cioè distinte da chiare che esse erano. Dirò poi della espressione dei giudizî nella loro legittima forma, e per ultimo della loro ripartizione.

ART. 1.°

Della qualificazione delle idee in generale

I.

Concetto anteriore degli obbietti come esseri : primo requisito per la qualificazione delle idee — Dico adun-

(a) Ve. sopra, Cap. I. §§. III. e IV.
(b) Cap. II. art. 1.°
(c) Ibi, art. 2°, e 3.°

que, che per procedersi a qualificare un obbietto, richiedesi da prima, che ei si sia già concepito come una sostanza, se quell' obbietto è reale; e altrimenti almeno come un ente ideale. Di fatti, il qualificare un obbietto importa, che gli si attribuisca alcuna proprietà, che si consideri come determinato in qualche modo. Laonde necessario è che l' obbietto siasi già pensato come capace di sostenere alcun modo, ovvero di essere determinato da questa o quell' altra proprietà. Ma ciò che è capace di sostenere alcun modo, o di essere determinato comecchessia, è appunto la sostanza (*a*). Conchiudesi perciò, che pria di qualificare alcuna cosa, si ha dovuto già concepirla come sostanza; lo che vuol dire, che il concetto di un essere come sostanza, sia il primo requisito per la qualificazione delle idee. Così si ha dovuto innanzi concepire il sole come una sostanza corpòrea, perchè gli si avesse poi potuto attribuire l' esser caldo, luminoso, rotondo: e in generale non puossi un adiettivo rapportare ad altri che al sustantivo; poichè l' adiettivo suppone un sostegno, e dall'esser sostegno la voce sustantivo desume appunto l' origine.

Che se l'obbietto non esiste in fuor del proprio pensiere, vede ciascuno esser bastevole il concepirlo come un essere ideale, pria di specificare alcuno dei suoi singoli modi.

II.

Dell' attenzione secondaria: altro requisito per la qualificazione delle idee — In quel modo in cui l' attenzione su gli obbietti sentiti è richiesta per la formazione delle idee, accade altresì che l' attenzione su gli obbietti già concepiti, sia necessaria per la loro qualificazione. Di vero, il qualificare un obbietto importa attribuirgli una o più proprietà, sieno qualità, rapporti reali o rapporti logici: laonde per qualificare un obbietto, bisogna appunto aver presente le sue proprietà. Ma egli è un fatto, che ciò non possa ottenersi senza volger la mente ad esse, senza farsi in alcun modo a risguardarle, lo che si ha per l' at-

(a) La sostanza, dice Wolf, è ciò a cui alcuna cosa aderisce ovvero inerisce: di che appositamente in appresso.

tenzione. Sicchè l' attenzione anch' essa è un secondo requisito per la qualificazione delle idee.

Salvo che l'attenzione richiesta per la qualificazion delle idee, discernesi da quella che concorre alla loro formazione, e che fu detta primaria; principalmente per la nota che segue. L' attenzione primaria è rivolta su gli obbietti sentiti, e non fa che fissarsi sul loro essere, lasciandone i singoli modi; l' attenzione secondaria ripiegasi su gli obbietti concepiti mercè i giudizî primarî, e non fa che piegarsi a contemplare i loro modi soltanto. Stante poi che essa suppone già eseguito un altro atto precedente di attenzione, e quindi un giudizio primario, col quale siasi concepito un obbietto; vengo così a contrassegnarla del titolo di *attenzione secondaria*, per denotare che essa tien dietro a quella che abbiamo già detta primitiva.

III.

Della percezione secondaria: *terzo requisito per la qualificazione delle idee* — Posta l' attenzione sui modi, acciò che data proprietà potesse attribuirsi a dato subbietto, fa mestieri che distinguasi e si apprenda in diviso la proprietà dal subbietto cui si attribuisce: perocchè è chiaro, come non puossi una cosa congiungere ad un' altra, senza che prima siasi considerata come divisa mentalmente da questa. Ora in quell'atto col quale una proprietà si apprende in diviso dal suo subbietto, consiste quella percezione o analisi che dall' apprendere i modi potrebbe denominarsi anch' essa *modale*, a differenza della primaria che chiamasi *sustanziale*. Una percezione modale è perciò in terzo luogo necessaria per qualificare le idee. Se non che apprendendo essa le proprietà in diviso dai subbietti, suppone già preconcepita alcuna cosa come un subbietto, e conseguentemente eseguiti pure i giudizî primitivi, e la percezione primaria colla quale erasi svolto l' elemento dell'essere, di mezzo al complesso dei modi immaginati o sentiti. Il perchè la percezione modale, toglie essa ancora, come l' attenzione suddetta, il nome di *secondaria*. Vedremo in prosieguo come essa debba dividersi in varie specie, a seconda che apprende o le qualità come inerenti ad un so-

stegno, o le relazioni reali che presuppongono una qualche azione, o pure i rapporti ideali o logici, i quali diconsi degli esseri posti in concomitanza fra loro (*a*).

IV.

Dei giudizî secondarî: ultimo requisito per la qualificazione delle idee — Frattanto con concepire i modi di essere in diviso dal loro subbietto, non ancora per fermo si è venuto a qualificare il subbietto medesimo. Evvi uopo per questo di un altro passo di più: si deve ricongiungere il tal modo al tale subbietto, con dirsi che desso è determinato verbigrazia dalla data qualità, dal dato atto, dal dato rapporto. È in tal guisa che noi passiamo a qualificare un subbietto già concepito, con sovrapporgli alcuno dei modi sopraindicati; così diciamo, questo corpo è duro e pesante, io sono senziente intellettivo e volitivo. Or poi un atto col quale congiugnesi un qualche modo al subbietto, non è che un atto di riunione, una sintesi, ovvero un giudizio. La qualificazione dei subbietti richiede per questo, oltre alla semplice percezione dei modi, un giudizio bensì col quale i dati modi percepiti, si riportino al loro subbietto. In generale, quei giudizî coi quali attribuiscesi un modo al subbietto, da che qualificano il subbietto medesimo, ponno dirsi *qualificanti* a distinzione dei costituenti; ma noi li diciamo propriamente giudizî *secondari*, per la ragione che vengono dietro ai primitivi, coi quali, siccome fu visto, ci formiamo idea delle cose.

Come dai giudizî primitivi le idee chiare, così dai secondarî derivano le idee *distinte*, delle quali è proprio il rappresentare le cose determinate da uno o più dei loro singoli modi: e intendo dei modi noti e manifesti da sè, poichè dei dedotti, onde risultano le idee adequate, verrà

(a) Avverto anche qui, che la percezione non si differenzia dalla conoscenza, quasi che ella fosse una operazione cieca e priva di conoscenza; ma solo perchè è proprio della prima l'apprendere gli elementi semplici, e non già il concepire le specie complesse degli obbietti interi: onde non ripugnerei a dirla ancora conoscenza, purchè s'intendesse di una conoscenza semplice ovvero elementare. Gli scolastici volevano però priva di conoscenza l'operazione di spiritualizzare, propria dell'intelletto agente; ed è questa la differenza della nostra dalla loro teorica, che altrove notammo.

detto in prosieguo. Le idee distinte perciò sono il frutto dei giudizî qualificanti, e come tali si posson dire passive rispetto all' atto giudicativo che le produce: quantunque considerate in sè stesse sieno pur degli atti vitali dello spirito nostro (*a*). Lo che sia detto per far noto in qual senso i giudizî generalmente presi si posson dire attivi, e passive le idee tanto chiare che distinte e adequate.

(a) Ciò che or si dice delle idee distinte, vuolsi applicare ancora alle chiare ed alle adequate. Dichiaro adunque che non ponno esse tutte nominarsi *passive*, se non rispetto all' atto giudicativo che le produce, ovvero perchè, come diceva la scuola, dalla potenza vengono all' atto, incominciando ad essere mentre prima non erano. Tuttavolta considerate in sè stesse, le idee ovvero concetti delle cose, non sono che veri *atti* dello spirito umano: il quale come è un principio attivo ed energico, non può nulla ammettere di veramente passivo. Quindi va detto delle idee in rapporto allo spirito, ciò che si disse dei sentimenti per l' intero congiunto. Questi sono passivi rispetto agli obbietti sentiti, ma in sè stessi sono veri atti vitali. Così le idee sono un atto vitale dello spirito; e se dessi attribuir loro una passività, questa dovrà dirsi sempre una passività viva e non morta.

Da questa osservazione sulla passività delle idee, avvenne certamente che gli scolastici derivarono la dottrina di un intelletto paziente, oltre all' attivo; di qui pure la similitudine aristotelica dell' intelletto, con una *tavola rasa in cui nullo era scritto*. In questa materiale immagine molti credettero di ravvisare il sensismo. Ma quantunque una certa esterna analogia rimanga in detta dottrina tra l'operare dell'intelletto con quello dei sensi, apparisce chiaro dopo le cose dette, in che modo gli scolastici avessero usato il nome d'*intelletto passivo*. Valgaci all'uopo la dottrina di S. Tommaso. « In un modo si dice passivo ciò che perde alcuna proprietà naturale, come l' uomo che ammalasi; in un altro modo dicesi passivo ciò che acquista alcuna perfezione perduta, come l' infermo che guarisce ». Ma per terzo, sue parole: *Dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id quod est in potentia ad aliquid recipit illud ad quod erat in potentia; secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati etiam cum perficitur*: *Et sic* intelligere *nostrum est* pati (*Summa Theol. Pars I. Quae.* 79. art. 2).

Ma per non moltiplicare gli esseri senza necessità, noi lungi dal porre in noi come distinti l' intelletto agente e il passivo, crediamo solo necessario, ad ispiegare il fatto delle idee, di ammettere nell'intelletto nostro due *capacità*: l' una *attiva* in attendere, in percepire (analisi), e in giudicare (sintesi): l'altra *passiva*, benchè in modo vitale, che ha per proprio il ricevere e ritenere le idee. (Sia ciò di chiarimento a quanto ne fu anticipato nel *Catech. Psicol.* Sez. 1.ª Cap. II. art. 2. segnatamente nel §. VI).

ART. 2°.

Della natura dei giudizi generalmente presi, e della espressione di essi nella loro legittima forma

I.

Come si definiscano i giudizi in generale, e quale sia la differenza specifica dei primitivi dai secondari — Volendosi dal detto innanzi ricavare una definizione, che abbracci così i giudizi primitivi che i secondarî, è da porre mente a ciò in cui essi restano identici fra qualsivoglia loro diversità. Ciò poi in cui essi mostransi identici, consiste nell'essere tanto i primi che i secondi, una operazione dello spirito proprio, colla quale pensiamo una cosa di un'altra. Il perchè in ogni giudizio debbono esservi due elementi, dei quali uno si attribuisce o rimuove da un altro, e chiamasi *predicato*; un altro cui il primo si attribuisce o da cui si rimuove, e si chiama *soggetto*. Ma oltre di essi, vi ha uopo di un atto dello spirito che congiunga o separi il predicato e il soggetto, e questo appellasi *atto di affermazione* o *di negazione*. Dopo ciò il giudizio va chiaramente definito, come « una operazione dello spirito con la quale si rimuove o si attribuisce un predicato ad un soggetto » (*a*).

Per avere ora le definizioni speciali dei giudizî primitivi, e secondarî, si volga la mente alla loro differenza specifica: la quale, come apparisce dal detto, è così fatta.

Allorchè si pensa che la tal cosa sentita esiste, non si

(a) Questa definizione è più ampia dell'altra data dal comune dei logici, la quale fa consistere il giudizio « nel congiugnere o nel separare due idee fra loro ». Da tale definizione rimangono esclusi i giudizî primari i quali non attribuiscono un'idea ad un'altra, ma si bene un elemento delle idee degli obbietti, quale è quello dell'essere, al complesso dei modi sentiti, e non affatto ad un subbietto già concepito. Laonde osserva bene il Degerando, che: « Il giudizio col quale affermo a me stesso l'esistenza reale di qualche oggetto esteriore, non può consistere semplicemente nel paragone delle proprie idee ». Per tutto questo la definizione data sopra del giudizio, non parlando d'idee ma di predicato e di soggetto, comprende non pure i giudizi secondari che suppongono le idee, ma anche i primari che poggiano da un lato sui sentimenti.

fa altro che svolgere dagli obbietti sentiti l'elemento dell'essere; con percepirlo divisamente dai modi, e poi ricongiugnerlo ad essi di nuovo dicendosi, che la tal cosa sentita è esistente, o in altri termini, che è un reale subbietto. Quando all'incontro si pensa che la tal qualità esiste nel dato oggetto, si percepisce allora, in diviso dal soggetto variamente determinato, qualche sua modificazione, e quindi si ricongiugne ad esso con dire, che il tale soggetto ha questa o quell'altra proprietà. Quindi è che i giudizî primarî hanno per termine il costituire le idee delle cose, non supponendo innanzi di esse altro che i sentimenti; mentre i giudizî secondarî sorvengono per qualificare le cose già concepite, e però suppongono la formazione delle idee mercè i giudizî constituenti.

Volendosi dopo ciò concretare la definizione comune dei giudizî, alle due speciali classi dei primarî e dei secondarî, ne nascerebbero le due definizioni seguenti. Son giudizi primitivi « quelli che congiungendo l'elemento dell'essere al complesso dei modi, ci fanno concepire le cose come subbietti, o come esseri modificati »; e son giudizi secondarî « quegli altri i quali attribuendo una o più qualità ai subbietti già concepiti, non fanno che qualificarli ».

II.

Se la comparazione sia un requisito necessario ad avere i giudizi — Per *comparazione* s'intende da tutti un atto dello spirito, col quale si ravvicinano col pensiero più idee o più obbietti, a fin di scorgere nel confronto in che convengano e in che disconvengano. Laonde non puossi dar comparazione, se non fra cose che sieno non pur distinte ma separate tra loro.

Ciò premesso, è manifesto che i giudizî primarî non richieggono alcun atto comparativo che li preceda: conciossiachè dessi non fanno che pensar l'essere in mezzo al complesso dei modi; ed è chiaro che l'essere, lungi dal trovarsi separato dai modi, è intimo ad essi tanto che è il loro stesso sostegno, la condizione senza cui non possono esistere. Ma quanto ai giudizî qualificanti, la quistione merita essere esaminata con maggior posatezza.

È innegabile che volendo noi sapere, a mo' di esempio,

se un triangolo sia uguale o maggiore di un altro, dobbiamo colla nostra mente sovrapporre l'uno all' altro, per rilevarne così il combaciamento dei limiti. Parimente volendo conoscere, se il tale animale sia veramente un leone, dobbiamo comparare l'idea nniversale del leone, con quella dell'animale presente. La comparazione perciò può aversi in due modi: e quando si confrontono le idee di più individui, e quando si ravvicina un'idea universale con un'altra individuale.

Per risolvere dopo ciò la quistione proposta, convien ricercare: 1° se pei giudizî qualificanti siavi uopo del confronto di più idee individuali; 2° se il predicato di detti giudizî debba essere sempre un'idea universale, talchè per congiugnersi al subbietto debbasi pria paragonare con esso.

Ma intorno alla prima inchiesta, gli è un fatto, che ad onta molte volte si qualifichi un individuo per qualche sua relazione con gli altri (come quando dicesi ad es. « Giove è il maggior dei pianeti »), tuttavia il più delle volte non facciamo, che determinare un subbietto per qualche sua intima proprietà, come nel dire « il sole è luminoso per propria virtù ». Or se l'attributo in tal caso ritrovasi nel subbietto medesimo, qual vi ha bisogno di confrontarlo con esso? Nell'ipotesi quindi che un giudizio non pronunzî sulla relazione di più individui, ma solo intorno ai modi proprî di ciascheduno, non vi ha ragione di presupporre alcun atto comparativo.

« Però, dicono altri, anche quando non si esce da un solo individuo, noi per attribuire un predicato ad un soggetto, abbiamo bisogno di possedere già nella nostra mente alcune nozioni universali. A cagion d'esempio, quando diciamo, « questa carta è bianca, quest'uomo è sapiente », noi dobbiamo avere precedentemente le idee generali della bianchezza e della sapienza. Or se il predicato è un'idea universale, per poter dire che compete a dato subbietto, non può farsi a meno di confrontarlo prima con esso: onde, conchiudono, rimane saldo il principio, che sia necessaria ai giudizî la comparazione ».

» Ma per contrario, tale dottrina sembra nata dal confondere le idee astratte colle universali; talchè essendosi veduto, che il predicato di ogni giudizio deve essere astratto, si è conchiuso che debba essere altresì universale. Distinte pe-

rò queste due specie d' idee, non basta dimostrare che le idee astratte si richieggono per avere i giudizî, affinchè se ne potesse dedurre che sono necessarie anche le universali; ma si deve chiedere di più: se le idee astratte sono necessarie ai giudizî, si può dire anche lo stesso delle idee universali? Questa seconda quistione non può dedursi dalla prima; anzi sembra che debba risolversi negativamente. Perciocchè se pria di congiungere una qualità ad un subbietto, uopo è riguardarla come distinta da esso; qual bisogno vi ha poi di considerarla come capace di essere determinata in altri indefiniti subbietti possibili? Così per giudicare che questa carta è bianca, basta il considerar questo bianco individuale, come modo di essere distinto dal soggetto carta: siccome qualora io veggo per la prima volta una pianta ignota, per certo posso giudicare di qualche sua qualità senza che la consideri come comune ad altre. La mancanza di ogni bisogno a ricorrere al secondo passo, di rendere universale l'attributo dei giudizî, ci dee far dunque conchiudere che la comparazione non è necessaria neppure a questa seconda operazione del pensiero: sicchè non si ha veruna ragione di supporla come requisito necessario ai giudizî qualificativi, nè manco in questa seconda ipotesi » (a).

III.

Della espressione dei giudizî in generale — Se un giudizio viene espresso con parole, in quella stessa forma che sta nel pensiero, assume il nome di *Proposizione*. Ondechè ogni proposizione deve constar di tre termini, siccome da tre elementi risulta il giudizio: in prima, dir voglio, di un *predicato*, in secondo di un *soggetto*, e per ultimo di un termine che esprima l'*atto* dello spirito, col quale il predicato o si separa o si congiugne al soggetto. Questo termine è costantemente il sustantivo verbo *essere*, detto *copula* da che dinota un legame quando non le va innanzi la particella della negazione.

Notammo altrove, che l'espressione almeno implicita di questi tre termini è necessaria ad avere la proposizione: però la forma della proposizione, ovvero ciò che la costi-

(a) Ve. il mio *Nuovo Corso di Filos. Intell.* Vol. I. pag. 207, in nota.

tuisce, non si trova che nella sola copula. Così il dire « uomo grande », non dinota che una semplice espressione; ma essa diverrebbe proposizione, quando si dicesse, « quest' uomo è grande ».

Tuttavolta la proposizione non sempre enuncia palesamente i detti tre termini. Si è cercato l'eleganza e la brevità del discorso, e si sono racchiusi in un sol verbo e il predicato e la copula, dicendosi ad esempio, io parlo, io seggo, in luogo di dire, io son parlante o sedente (a). Ma in fine si è pensato ad includere nel verbo anche il soggetto, facendosi terminare in diverse desinenze a seconda che deve indicare o la prima o la seconda o la terza persona, così nel numero singolare che nel plurale. Quindi disse Cesare, *Veni*, *vidi*, *vici*, anzichè dire, *Ego fui veniens*, *ego fui videns*, *ego fui vincens*. Dalle quali cose emerge, che ad onta nei giudizî debbano esservi di necessario due elementi, oltre di un atto affermativo o negativo; ad aver la proposizione basta però un verbo solo adiettivo, in cui stia rinchiuso il predicato, e sottinteso il soggetto.

IV.

In che la espressione dei giudizî primitivi, si differenzî da quella dei secondarî — Fin qui della natura generica delle proposizioni. Chiedesi ora, in che si distinguano fra loro quelle che esprimono i giudizî primitivi, dalle altre che dinotano i secondarî.

In breve: quante volte così i giudizî primitivi che i secondarî vengono espressi nella forma di proposizioni, tutta la differenza loro ritorna a quest' una. Nei giudizî primarî non attribuendosi alcuna qualità al soggetto, il verbo *essere* non può denotare l' inesistenza di alcuno attributo, ma soltanto l'*esistenza* del soggetto. Nei secondarî all'opposto, supponendosi già concepito come esistente il soggetto, il verbo *essere* non dinota che l' *inesistenza* dell' attributo, ovvero il solo legame tra il predicato e il soggetto. Ecco

(a) Si fa chiara da ciò l'origine di tutti i verbi detti comunemente *adiettivi*, dal che oltre di una qualità denotano ancora l'atto dello spirito che l'attribuisce ad un subbietto. Or dunque in denotare l' atto giudicativo dello spirito, consiste appunto ogni differenza del verbo dal nome.

come il linguaggio ha consacrato, indipendentemente dalle speculazioni dei filosofi, la vera e sola differenza tra i giudizî constituenti e i qualificanti. I grammatici hanno conosciuto questo doppio uffizio del verbo *essere*, e l' han chiamato nel primo caso *aggettivo*, perchè oltre all' esprimere un atto del pensiero determina ancora l' esistenza del soggetto; ma nell'altro caso lo hanno detto *sustantivo*, perchè denota l'atto del pensiero soltanto. Questa differenza è manifesta nelle due proposizioni dell'entimema cartesiano: *cogito, ergo sum.* Imperocchè ove la prima proposizione si esprimesse intera con dire, *ego sum cogitans*, si avrebbe appunto che il verbo *sum* esprimerebbe in essa l' inesistenza, ovvero il solo legame; laddove nella illazione, lo stesso verbo *sum* dinota l' esistenza reale dell' *io* (a).

ART. 3.°

Delle varie specie di giudizî secondari, considerati nella forma di proposizioni

I.

Si stabilisce la differenza tra i giudizî secondari razionali e gli sperimentali — Facendomi ora a considerare esclusivamente la natura dei giudizî qualificanti, incomincio dal ricercare quali sieno i principali motivi che inducono l' intelletto nostro a qualificare le cose, ovvero sopra quai

(a) Ricade adatto qui risolvere il dubbio: se l'uffizio delle definizioni sia quello di dichiarare le idee, o di qualificarle; cioè a dire, se esse appartengano alla espressione della prima, o della seconda operazione dell'umano intelletto. Io credo però non esservi ostacolo a scorgere, che le definizioni non esprimano punto dei giudizî qualificanti. Di vero l'uffizio di questi, sta nel determinare un subbietto per qualche sua proprietà, come nel dirsi, « ogni triangolo ha i suoi angoli uguali a due retti ». Or le definizioni non intendono già qualificare un subbietto con qualche sua proprietà: esse anzi non fanno che manifestarlo in tutti i suoi elementi, e perciò risolvono un subbietto anzichè determinarlo; siccome quando si dice, « il triangolo è una figura che ha tre lati e tre angoli ». La definizione quindi non è che una proposizione dichiarativa di qualche idea, e come tale appartiene più alla manifestazione della prima operazione dello spirito, che alla espressione della seconda.

fondamenti diversi riposino i rapporti , che i prefati giudizî stabiliscono fra i predicati e i soggetti.

Ei non vi ha mezzo : o noi qualifichiamo un obbietto reale , perchè tale esso ci vien presentato dalla sperienza ; o , racchiusi nella sola ragione , attribuiamo alle nostre stesse idee quelle proprietà che troviamo in esse comprese. Poggiandomi sulla esperienza , io dico ad esempio : « il sole è caldo , la neve è fredda , il pane alimenta , io voglio , io giudico , e così via » ; racchiudendomi nel mio solo pensiero dico poi : « il tutto è uguale alle sue parti , due quantità uguali ad una terza son pure uguali fra loro, il cerchio ha i raggi e i diametri uguali , il triangolo ha i tre angoli uguali a due retti ». È un fatto quindi che una parte di giudizî qualificanti dipende dalla esperienza , mentre un' altra parte deriva dal solo modo di concepire le cose , ovvero dal confronto unico delle proprie idee. Di qui una ripartizione fondamentale dei giudizî qualificanti. Sono da un lato i giudizî *empirici* o *sperimentali* , detti ancora giudizî *a posteriori* o *fisici*; vanno dall' altro i giudizî *puri* o *razionali* , che sogliónsi anche chiamare *a priori* o *metafisici*.

Ristretti però coi giudizî razionali alle sole idee , noi non possiamo nulla affermare sulla realità dei loro obbietti, senza che la sperienza ce la contestasse. È un fatto che noi pensiamo , essere ad esempio i raggi dei cerchi uguali fra loro , e gli angoli dei triangoli uguali a due retti ; ma abbiamo perciò dritto di dire , che esistano dei triangoli o dei cerchi in natura ? Certo che no ; poichè nulla ancora ci autorizza a questo passaggio dall' idea all' oggetto. Il perchè devesi inferirne , che i giudizî razionali , quantunque reali per lo spirito , sono per la natura *ipotetici* , ovvero puramente *ideali*; mentre i soli giudizî empirici sono *reali* non pure in quanto allo spirito , ma in rapporto ai loro obbietti benanche.

Oltreaciò una seconda differenza viene a separare dette due specie di giudizî. Qualora l' esperienza ci mostra un fatto , essa ci fa ben vedere l' esistenza della cosa; ma non ci autorizza ad ammettere che la cosa vada necessariamente in quel modo , di guisa che non potesse avvenire il contrario. Ma per l' opposto , se da noi si afferma una cosa di un' altra , perchè la troviamo rinchiusa nell' idea che di

queste abbiamo ; forza è per noi l'attribuirgliela sempre che ponghiamo l' idea della cosa determinata in quel dato modo. Così posta l' idea di un cerchio , dobbiamo di necessario attribuirgli l' eguaglianza dei raggi fra loro , del pari che dei diametri ; siccome posta l' idea di due più due , dobbiamo necessariamente pensare che sieno uguali a quattro. Il contrario avviene pei giudizî poggiati sulla esperienza. I corpi son gravi : ecco un fatto che ci è fornito dai sensi ; ma è poi sì necessario che sien gravi , da essere impossibile qualunque caso contrario ? I corpi cesserebbero dall' esser tali, sol che perdessero la lor gravità ? non potrebbe un corpo essere sottratto alla legge della pesantezza, senza mutarsi nella sua natura corporea ? Segue palesamente da ciò , che mentre i giudizî razionali son *necessari* , gli empirici o sperimentali non sono che *contingenti.*

II.

Perchè i giudizî sperimentali sieno contingenti , e i razionali necessari — Per discovrire or la ragione della contingenza dei giudizî sperimentali , e della necessità dei razionali ; vuolsi attendere al motivo onde provviene , che nei giudizî empirici possiamo aggiugnere o pur no un predicato ad un soggetto ; ma non abbiamo questo ugual potere nei razionali. E per ciò che riguarda i primi , onde avviene che essi son contingenti ?

Sempre che alcun fatto cade sotto qualsivoglia dei sensi nostri , intimo o esterni , certo è che abbiamo il potere di pensare che esso o non sia del tutto , o pure sia determinato in tutt' altro modo da quello che è. Quando noi pensiamo che i corpi son gravi , noi siamo in egual potere di concepire il contrario. « Si faccia il caso di un globo sito sopra un piano parallelo all' orizzonte , scrive il D' Alembert : per qual ragione, mentre nulla gli fa contrasto , non si muove lunghesso il piano ? perchè non ascende in alto, se niuna cosa vi si oppone ? perchè in fine cade dall' alto in basso , tuttochè indifferente per sè a pigliar qual direzione si voglia ? » Nei giudizî contingenti adunque , se lo spirito ha il potere di aggiugnere o pur no il predicato al soggetto ; tanto avviene da che l' idea del predicato non fa parte di quella del soggetto , ma è estranea

ad essa, e se vi si attribuisce, ciò è perchè vi si rinviene congiunta ma non affatto connessa. Per tutto questo Emmanuele Kant ha chiamato *sintetici* i giudizi contingenti, quasi volesse dirli giudizi fatti per addizione: Giovanni Locke li nominò giudizi di *coesistenza*.

Ma quando per contrario lo spirito è nella impossibilità di alterare il rapporto fra il predicato e il soggetto; quando posto il primo deve a giuoco forza includervi l' altro; ciò non potrebbe avvenire, se l' idea del predicato non fosse compresa, o in tutto o in parte, nell' idea del soggetto. Pongasi in fatti che prescindendo dalla esperienza, mi vegga astretto a pensare un necessario legame fra l'idea A ed un' altra B; per fermo se fra queste due idee non iscorgessi io alcuna medesimezza, l' idea B sarebbe per me estranea all' idea A. Or dire che un' idea è estranea all' altra, è dire che esse sono concepite come diverse: è dire che l' idea A non è l' idea B. Lo spirito dunque sarebbe costretto a percepire un rapporto necessario fra due idee, mentrechè per lui stesso non ne hanno alcuno: lo che sarebbe una contraddizione patente. Conchiudiamo perciò, che se lo spirito è nella necessità di porre un necessario legame fra due idee; non può esservi indotto da altro, che dall' intima medesimezza che intercede fra di esse. Questa medesimezza fra più idee è stata detta *identità*, ed i giudizi necessarî nei quali tutti questa identità si rattrova, hanno preso nome da ciò di giudizî *identici*, chiamati pure da Kant *analitici* perchè in essi il predicato sta compreso nell'istesso soggetto.

È tale la differenza fondamentale che divide i giudizi qualificanti in due classi. Entrano nella prima i giudizi empirici perchè fondati sulla esperienza, ma contingenti e sintetici per loro natura: vanno nell' altra i giudizî razionali, ipotetici perchè limitati alle sole idee, ma necessarî altronde ed analitici. Questa differenza fondamentale è soprattutto osservabile fra la matematica pura è la fisica empirica, e noi scorgiamo in virtù di tal distinzione, come ralativamente al modo in cui le scienze vengono stabilite, debbano essere divise in pure ed in miste: di che meglio a suo luogo.

III.

Ripartizione dei giudizi secondo la loro qualità —

Si osservi ora come dalla ripartizione suddetta ne dipende un'altra ad essa subordinata. Fondati sulle basi della esperienza e della ragione, noi consideriamo in varie guise le cose di cui giudichiamo, e riguardiamo bensì in diversi modi i loro rapporti. Di qui una ripartizione secondaria dei giudizi qualificanti: giusta la quale essi si hanno a considerare, in quanto alla *qualità*, alla *estensione*, alla *relazione* ed alla *intensità*.

Per ciò che spetta la qualità dei giudizi (sieno essi razionali ovvero sperimentali), o noi scorgendo che un predicato conviene ad un soggetto glielo attribuiamo, o vedendo che non gli conviene lo rimuoviamo da esso. Nel primo caso i giudizi diconsi *affermativi*, *negativi* nell'altro. Ma qui avvertasi di vantaggio: dall'essersi visto che a dato subbietto non conviene il dato attributo, si può ben conchiudere che il primo esiste determinato in alcun modo, ma non certo in quello espresso dal predicato; talchè senza determinarsi il modo preciso in cui dato soggetto esiste, si può limitare da un lato solo, con rimuoverne quell'attributo che non gli conviene. Dopo essersi conosciuto così, che all'uomo ripugna l'essere eterno, si può pronunciare il giudizio « l'uomo è non eterno », quasi volesse dirsi con ciò, che l'uomo esiste in tutt'altro modo, fuorchè in quello espresso dall'attributo eterno. L'uffizio quindi di sì fatti giudizi sta riposto nel limitare un soggetto da una parte, e nel lasciarlo indefinito dall'altra: per la qual cosa viene loro aggiustato il titolo d'*indefiniti*. Avvegna poi che un soggetto non può limitarsi, con la esclusione di qualche attributo, laddove pria non si fosse veduta la sua ripugnanza con questo; ne viene che i giudizi indefiniti suppongono necessariamente i negativi (*a*). Or poi l'atto dello spirito, col quale o si afferma o si nega o si limita, constituisce ciò che appellasi *qualità* dei giu-

(a) Scorgesi ora facilmente la fallacia di quella sentenza del Tracy, che toglie di mezzo i giudizi negativi, sol perchè ponno essere offerti sotto la forma di giudizi indefiniti. Di fatti, quando con un giudizio indefinito si limita un soggetto ad esistere in ogni altro modo, fuorchè in quello espresso dal predicato; noi abbiam dovuto già prima vedere la ripugnanza del predicato col soggetto: Or in ciò consiste un giudizio negativo. I giudizi negativi perciò vengono presupposti dagli indefiniti, anzi che esserne esclusi.

dizî: il perchè i giudizî in quanto alla qualità debbono essere, o affermativi, o negativi, o indefiniti.

Cotesta differenza dei giudizî relativa alla loro qualità, si osserva facilmente nelle proposizioni. Di fatti nelle proposizioni affermative si fa uso della sola copula, per dinotare l'atto dello spirito che congiugne il predicato al soggetto; nelle negative si premette alla copula la voce ***non***, per significare la rimozione del predicato dal soggetto; nelle indefinite poi si lascia sola la copula, ed il ***non*** si antepone al predicato, dinotandosi così che il soggetto esiste in qualche modo, tranne in quello espresso dall'attributo, come vedesi nell'esempio addotto, « l'uomo è non eterno ».

IV.

Dei giudizî considerati in quanto alla estensione—Conviene ora volgersi a riguardare la diversa estensione, che hanno i soggetti dei prefati giudizî. E innanzi tutto, potendo un soggetto essere o un solo individuo, o più individui, o una qualche intera specie o genere, ne emerge che secondo l'***estensione***, i giudizî debbono essere o singolari, o particolari, o universali (*a*).

Una tal differenza è osservabile ancora nelle proposizioni; giacchè di ordinario il soggetto singolare si esprime con dire ***un solo***, o pur con un nome proprio di un individuo, come Platone; un soggetto particolare dinotasi con dire *alcuni*, o anche ***non tutti***; ma un soggetto universale esprimesi con le voci *tutti* o ***niuno***, quando pur queste non si volessero sottintendere, come nel dirsi, « gli spiriti sono immortali », in luogo di dire, « tutti gli spiriti sono immortali ».

V.

Dei giudizî riguardati in quanto alla relazione — Ma lo spirito osserva bensì diversi riguardi, così nell'afferma-

(a) Può esservi ancora una universalità impropriamente detta, che i logici chiamano *morale*, ed è quella che ammette una qualche eccezione, come in questo esempio: « la buona educazione forma l'uomo retto ed osservante dei propri doveri »; perocchè vi ha dei casi nei quali la buona educazione è vinta dal cattivo talento di qualche individuo.

re, che nel limitare o nel negare, sia nei giudizî singolari, sia nei particolari o negli universali. In primo, attribuisce alle volte un predicato ad un soggetto, senza far dipendere il loro rapporto da alcuna condizione, nel qual caso i giudizî vengono detti *categorici*: esempio, « io sono uomo, il sole è luminoso, Dio è eterno ».

Si fa altre volte dipendere il rapporto tra predicato e soggetto da qualche condizione, e si hanno allora i giudizî detti *condizionali*: esempio, « se l'uomo risulta di corpo e di spirito, egli è mortale quanto al primo, ma quanto all'altro è immortale ». I giudizî condizionali perciò constano di due membri: il primo che dinota la condizione, dalla quale dipende il rapporto del predicato col soggetto nel secondo membro; il secondo che esprime lo stesso loro rapporto, in quanto dipende dalla condizione del primo. Quindi quel membro che dinota la condizione chiamasi *antecedente*; l'altro che dinota il condizionato prende nome di *conseguente* (a).

Ma da ultimo puossi egli ancora attribuire o rimuovere da un soggetto, un solo fra più predicati, senza determinarsi quale di essi venga attribuito o rimosso, come in questo giudizio: « il triangolo A è o maggiore o uguale o minore del triangolo B ». Or quei giudizî nei quali si divide un predicato nei suoi membri, senza indicar quale di essi convenga al subbietto o pur no, tolgono l'epiteto di disgiuntivi.

I giudizî considerati come categorici, condizionali, o disgiuntivi, constituiscono ciò che chiamasi *relazione dei giudizî*; nella quale perciò sta riposta una terza ripartizione secondaria dei giudizî qualificanti.

(a) Intorno ai giudizî condizionali si avverta, che se lo spirito non si occupa che della sola connessione fra la condizione e il condizionato, ei non asserisce nulla circa la verità della condizione. Quindi nel dire, « se l'anima umana è corporea essa è divisibile », io non affermo già che la condizione sia vera, ma dico solo che fra detta condizione e il condizionato, passa una necessaria connessione. Sicchè ad avere la verità di un giudizio condizionale, non si richiede la verità dell'antecedente, ma basta la sola connessione sua col conseguente.

VI.

Dei giudizi considerati in rapporto alla loro intensità — Rimane in fine ad osservare il numero delle idee varie dalle quali i giudizi stessi risultano, in che consiste la loro *intensità*. La quale ultima divisione, acciò volesse più chiaramente apparire, verrà riguardata di proposito nelle sole proposizioni.

Or poi quando le proposizioni constano di un sol soggetto e di un sol predicato, assumono il nome di *semplici*. Tali sono queste: « il mondo è stato creato dal nulla, l'uomo è mortale », ecc.

Ma le proposizioni possono in secondo luogo risultare di più soggetti, di più predicati, o di più soggetti e più predicati insieme, ed allora son chiamate *composte*. Esempio le seguenti: « Senofonte fu guerriero ed oratore, Socrate e Cartesio furon filosofi, Cicerone e Lucullo erano uomini di stato e di lettere ».

Per terzo in fine, senza moltiplicare nè il soggetto nè il predicato, possiamo all'uno o all'altro ancora aggiugnere delle circostanze di più, per mezzo di qualche termine relativo, il quale indichi il rapporto delle circostanze aggiunte, o col soggetto principale della proposizione, o col suo predicato. Veggasi ciò nel noto passo seguente:

Quell'io, che già tra selve e tra pastori,
Di Titiro suonai l'umil sampogna,
E che dai boschi uscendo, a mano a mano
Fei pingui e colti i campi e pieni i voti
Di ogni ingordo colono (opra che forse
Agli agricoli è grata); ora di Marte
L'armi canto e il valor del grande Eroe,
Che pria di Troia per destino ai liti
D'Italia e di Lavinio errando venne.

Il soggetto e il predicato del giudizio, espresso in detti versi, trovansi nella proposizione, « io canto l'armi e l'eroe » ecc. Intanto senza distruggersi l'unità di cotale soggetto e di cotal predicato, si aggiungono al primo tutte le circostanze espresse fino alla metà del quinto verso, ed al secondo tutte quelle altre che incontransi fino al terminar

del periodo. Quando al soggetto o al predicato di una proposizione, ovvero all'uno e all'altro insieme si fa qualche aggiunzione (sia per dichiarare o per determinare l'idea compresa sotto di essi), la proposizione intera vien detta *complessa*. L'aggiunzione poi fatta al soggetto o al predicato della proposizione intera, prende nome di proposizione *incidente*, la quale distinguesi dalla *principale*, perchè non ha un soggetto suo proprio, ma riferiscesi al soggetto o al predicato della prima, per mezzo del pronome relativo *il quale*.

Emerge dalle dette cose, che la qualità, l'estensione, la relazione, e l'intensità, sono le quattro forme, che comprendono in sè tutti i modi, nei quali è necessario che si presentino i giudizî qualificanti, sieno essi razionali o pure sperimentali.

Art. 4.°

Delle affezioni delle proposizioni, e quindi della loro conversione ed opposizione

I.

Che cosa intendasi per affezione delle proposizioni, e quali esse sieno — Per *affezione* delle proposizioni intendono i logici l'effetto, che produce l'atto dell'affermazione o della negazione.

Quanto adunque all'effetto prodotto dall'affermazione, si avverta, che se il predicato si afferma del soggetto, debbonsi ancora intendere congiunti al soggetto tutti gli elementi che entrano nel predicato; giacchè se un solo di essi non convenisse al soggetto, non potrebbesi attribuire al medesimo il predicato intero. Così quando dico « il rettangolo è parallelogramma », affermo del rettangolo tutto ciò che si racchiude nell'idea di parallelogramma: mentre ove un elemento di tale idea non convenisse al soggetto indicato, ne seguirebbe non poterglisi attribuire l'intero predicato, ma solo una parte.

Al converso però, quante volte io attribuisco un predicato ad un soggetto, io non fo che limitare l'estensione del predicato a quella del soggetto. Se dico « il rettangolo è quadrilatero », non intendo al certo che il rettangolo sia ogni quadrilatero, diguisachè non sianvi quadrilateri di altra specie in fuora di esso: bensì restringo l'estensione del

predicato a quella del soggetto, volendo dire che il rettangolo sia una specie sola di quadrilateri. Laonde nei giudizi affermativi; il soggetto è quello che determina l'estensione del predicato. E però le affezioni prodotte nelle proposizioni dall' atto dell' affermazione, possono restringersi nella seguente prima legge:

« Nei giudizî affermativi, il predicato congiugnesi al soggetto secondo tutta la sua comprensione; ma quanto alla estensione, essa vien limitata a quella del soggetto: in modo cioè, che a seconda della maggiore o minore universalità del soggetto, si prenda anche il predicato come più o meno universale, e come particolare se tale è per avventura il soggetto medesimo » (*a*).

Ma qualora, nei giudizi negativi, un'idea separasi da un' altra, non si richiede che l' idea negata non abbia alcuna cosa che possa convenire al soggetto; sì bene è bastevole che l'idea intera sia tale da disconvenire al soggetto, ad onta vi fosse qualche elemento, che potesse isolatamente competergli. All'opposto però, separandosi un predicato da un soggetto, si viene a porre tal differenza fra di essi, che niun predicato identico a quello che si è separato, possa convenirgli. Così dicendosi, che « il corpo non è pensante », viene a separarsi l' esser pensante dal corpo in modo, che niuna cosa che pensa sia corpo. Di fatti se una qualche cosa che pensa fosse corporea; sarebbe falso il giudizio, « che il corpo non è pensante ». Il perchè le affezioni prodotte nelle proposizioni dall' atto della negazione, ponno, in opposizione alle prime, rinchiudersi nella seguente altra legge:

« Nei giudizî negativi, il predicato non si separa dal soggetto avuto riguardo a ciascuno elemento, ma solo secondo la totalità ovvero il complesso degli elementi medesimi; mentre al contrario il predicato stesso è negato del soggetto, secondo tutta la sua estensione, talchè se esprime un

(a) Se avverasi alcun caso a questa legge contrario, ciò avviene 1° nelle definizioni, le quali, come detto è, non fanno che dichiarare un subbietto anzichè qualificarlo, e 2° nella ipotesi che il dato attributo non convenga che ad un solo subbietto, come in queste proposizioni, « Dio è eterno, infinito » ecc., poichè simili predicati non competono che al solo Dio. È chiaro come in tali due ipotesi, tanto il soggetto quanto il predicato, presentano la stessa universalità.

genere si neghi l' intero genere, e se una specie si neghi l' intera specie ».

II.

Che cosa sia la conversione delle proposizioni, *ed in qual modo sieno esse convertibili* — Sotto nome di *conversione* delle proposizioni, s' intende il cangiamento del subbietto nel predicato e del predicato nel subbietto, salva la verità delle proposizioni medesime. Dopo di che si vuol sapere, in qual modo le proposizioni si possano convertire.

Le proposizioni, considerate in rapporto alla quantità, si ponno, dopo il detto, ridurre in particolari ed universali, e in quanto alla qualità in affermative e negative. Ciò posto, niun dubbio pei logici, che le proposizioni universali negative si possano convertire, come ei dicono, *semplicemente*, cioè cangiando il predicato in soggetto e il soggetto in predicato, senza ristringere l' universalità dei termini della proposizione medesima. E la ragione di questo è, che in dette proposizioni il predicato s' intende separato dal soggetto secondo tutta la sua estensione, come or dianzi si è detto. Laonde dopo essersi asserito, ad esempio, che la materia non è pensante, se ne può formare la proposizione conversa, che ogni cosa pensante non è materia.

Nè manco si pone in dubbio dai logici, che possansi convertire semplicemente ancora le proposizioni particolari affermative, cioè trasportando il segno della particolarità (alcuni, non tutti) dal subbietto nel predicato, come vedesi in queste: « alcuni triangoli sono equilateri, alcune figure equilatere sono triangoli: alcuni uomini sono giusti, alcuni giusti sono uomini ». La ragione poi di un tal modo di convertire le proposizioni suddette, sta in ciò che il predicato nelle proposizioni particolari affermative è preso secondo la estensione del soggetto, cioè particolarmente: onde nel convertirsi il predicato in soggetto, non può prendersi che particolarmente benanche.

Quanto alle proposizioni universali affermative, insegnano i logici però tutt' altra sentenza: dicono che le proposizioni suddette non ponno convertirsi semplicemente come le superiori, ma si debba in esse restringere l' estensione del predicato, mutandolo in particolare. Così dopo essersi detto, ad esempio, ogni triangolo è figura, non può con-

vertirsi semplicemente una tal proposizione con dire, ogni figura è triangolo, ma si deve dirsi, alcuna figura è triangolo.

Se non che e da notare, come in conversione sì fatta, nè pure si altera la natura dei due termini delle proposizioni universali affermative; che anzi serbasi loro la stessa estensione che aveano pria di essere convertite. Di vero nelle proposizioni cennate, il predicato, come abbiam visto, non si attribuisce al soggetto secondo la estensione sua, ma si limita a quella del soggetto: onde allorchè dicesi, il triangolo è figura, non s' intende già che ei sia ogni figura, ma bensì una sola specie di esse. Perciò dicemmo che nelle proposizioni universali affermative, l' estensione del predicato si restringe, rendendosi particolare. Or dunque, allorchè le proposizioni stesse si convertono particolarmente, non è che si alteri punto o poco la natura dei termini onde esse risultano: i termini rimangono gli stessi, serbano la medesima estensione; e se la proposizione diventa particolare, questo è perchè il predicato era particolare anche pria di trasmutarsi in soggetto. Per la qual cosa è manifesto, che le proposizioni universali affermative sono convertibili senza cangiarsi la estensione nè del soggetto nè del predicato, e senza alterarsi il rapporto fra di essi. Che cosa adunque manca per dirsi, che sieno convertibili nella stessa guisa che le altre summentovate, cioè a dire semplicemente? (*a*)

Nello stesso modo, per fine, nelle proposizioni particolari negative, benchè il soggetto fosse particolare, il predicato è preso universalmente, come in questa: alcuni animali non sono uomini. Quindi nel convertirsi il predicato in soggetto e per lo contrario, quello che era predicato deve mutarsi in

(a) Da ciò si comprende, che cosa debbasi dire della conversione delle definizioni nel loro definito. Ogni definizione adegua l'estensione di ciò che si definisce, come ad esempio la seguente: « il triangolo è una figura di tre lati e quindi con tre angoli ». Perciò ogni definizione è universale del pari che il definito. E però vedesi come nel convertirsi la definizione col definito, può conservarsi nella proposizione la stessa universalità; dicendosi, a mo' di esempio, ogni figura terminata da tre lati e con tre angoli è un triangolo. Nè la cosa avviene altrimenti allorchè, per essere il predicato esclusivamente proprio di un solo subbietto, può farsi la conversione conservando alla proposizione la stessa universalità: come nel dirsi ugualmente, « Dio è infinito, è l' infinito è Dio ».

soggetto universale, e quello che era soggetto deve mutarsi in predicato, aggiuntavi la nota particolare. Così, standoci collo stesso esempio, dalla proposizione « alcune specie di animali non sono uomini », ne uscirà l'altra conversa, « gli uomini non sono alcune specie di animali », come per esempio la specie dei quadrupedi o rettili, o degli altri bruti. Nella quale conversione, restando la stessa l'estensione dei termini, non che il loro legame, chiaro scorgesi come anche le proposizioni particolari negative, si possano convertire senza nulla mutare nella loro natura.

Emerge da tali osservazioni, essere unica legge della conversione di ogni proposizione, che debbano esse convertirsi restando salva tanto l'estensione del predicato e del soggetto, quanto il rapporto che intercede fra di essi.

III.

Della opposizione delle proposizioni — Chiamasi dai logici *opposizione* delle proposizioni, la diversità che intercede fra più proposizioni differenti o nella sola quantità, o nella sola qualità, o nella quantità e nella qualità insieme: onde le proposizioni fra le quali passa alcuna di dette diversità, prendono nome di *opposte*.

Or se la differenza è nella sola quantità, le proposizioni vengono dette *subalterne:* tali son queste, l'una universale l'altra particolare; « tutti gli animali sono in qualche modo benefici all' uomo, alcuni animali sono in certo modo benefici all' uomo ». È poi chiaro come in queste proposizioni, contenendosi la seconda particolare nella prima universale, dato che sia vera la prima, tale debba ancora essere l'altra: onde dalla verità dell'una, quella della seconda se ne può ben ricavare.

Se la differenza è nella sola qualità, dovendo una di esse proposizioni essere affermativa e negativa l'altra, si può supporre o che sieno entrambe universali, o che sieno entrambe particolari. Nel primo caso vengono dette *contrarie,* come queste: « tutti i vegetabili ricevono nutrimento dall'acqua, niun vegetabile riceve nutrimento dall' acqua »; ed esse son tali che ponno essere ambedue false, ma non già vere entrambe: sicchè dalla verità dell'una si può dedurre la falsità dell' altra, ma dall'essere falsa una sola di esse

non si può inferire che l'altra sia vera. Nel secondo caso, in cui ambe le proposizioni differenti per qualità sono particolari, prendono il nome di *succontrarie*, ed esse possono essere ambedue vere, ma non ambedue false, come in questi esempî si vede: « alcune piante vegetano nell'acqua, alcune piante non vegetano nell'acqua: alcuni uomini sono pensanti, alcuni uomini non sono pensanti ». Sicchè in queste dalla verità di una non si può dedurre la verità dell'altra, ma si può bene dal che l'una è falsa inferire che l'altra sia vera.

Se la differenza è in fine nella quantità così come nella qualità, vengono dette *contraddittorie*; quali sono le seguenti: « ogni uomo è essere che sente e ragiona, qualche uomo nè ragiona nè sente ». È proprio di queste proposizioni, che se l'una è vera l'altra sia falsa, e per converso: conciossiachè, ad esempio, se è vero che ogni uomo è essere il quale ragiona e sente, deve dirsi falso che alcuno ve ne abbia il quale nè sia senziente nè intellettivo; ed al contrario, se fosse vero che alcun uomo nè sentisse nè ragionasse, non potrebbe esser più vera la proposizione universale la quale dice, che ogni uomo sente e ragiona. Quindi è che nelle proposizioni contraddittorie, non solo dalla verità dell'una può desumersi la falsità dell'altra, ma dall'essere falsa una sola di esse può inferirsi ancora che l'altra sia vera (*a*).

CAPITOLO IV.

DELLE OPERAZIONI DELL'INTELLETTO RELATIVE ALLA DEDUZIONE DELLE IDEE.

Rifacciamoci al solito, pria di andare ad altro, sulle cose discorse nei due superiori capitoli, intorno alla formazione

(a) Oltre alle proposizioni opposte, parlano ancora i logici delle proposizioni *equipollenti*, le quali son quelle che manifestano un pensiero stesso con diverse parole, come queste: « i corpi son gravi, i corpi premono gli altri corpi sottoposti, questi sono premuti dai corpi superiori ». Or è manifesto, che ammessa la verità di una sola di simili proposizioni, debbasi riconoscere ancora la verità delle altro. Avvertasi poi, che tutte le proposizioni convertite nei modi sopra indicati, ponno con piena ragione essere considerate come equipollenti.

delle idee (per le chiare), ed alla loro qualificazione (per le distinte).

Oltre di un sentimento e di un'attenzione, la formazione prima delle idee che diconsi chiare, presuppone un atto di analisi primaria, riposto nel percepire l'elemento solo dell'essere in mezzo al complesso dei modi sentiti, e quindi un atto di sintesi col quale l'elemento suddetto, percepito in diviso dai modi stessi sentiti, si ricongiugne ad essi di nuovo. Frutto di tale procedere sono, qualmente fu visto, le idee delle cose concepite come esseri modificati in confuso, con quei modi che i sensi ci offrono. Vedesi poi come in questo primo grado di conoscenza, l'intelletto non ha fatto che spiritualizzare negli obbietti un elemento solo, con percepire cioè l'elemento semplice dell'essere, lasciando i modi come puramente ed in confuso sentiti. Il perchè le idee chiare compongono o radunano in sè due elementi di diversa natura: l'uno divenuto intellettuale, che è quello dell'essere; l'altro, cioè quello dei modi, rimasto sensibile, perchè non spiritualizzato ancora dalla virtù analitica dell'intelletto (a).

La spiritualizzazione però degli obbietti, ovvero la risoluzione di essi negli elementi semplici, si avanza a misura che l'intelletto si addentra nei gradi dalla conoscenza. Quindi per qualificare le idee, richiedesi (oltre del concetto anteriore degli obbietti come esseri, e dell'attenzione secondaria), un atto di analisi altresì secondaria, col quale si percepiscano astrattamente gli altri elementi semplici delle qualità, delle relazioni reali, e dei rapporti logici; e per fine un atto di sintesi, secondaria pure, col quale si ricongiungano le dette determinazioni al loro subbietto. Nascono da simili procedimenti le idee così dette distinte: le quali, da che presuppongono l'opera analitica della spiritualizzazione anche dei modi, veggonsi perciò risultare di elementi resi tutti intellettuali, quali son quelli tanto dell'essere che dei modi noti dell'essere (b).

Ma già vedemmo, come oltre al pensare nelle cose i modi noti da sè, possiamo ancora trascorrere a discovrire delle proprietà o dei fatti occulti innanzi, e poi dedotti dai

(a) Ve. sopra, Cap. II. art. 1°.
(b) Cap. III. art. 1.°

primi: operazione per la quale le idee da distinte diventano adequate, sieno complete o incomplete (a). Or nello scovrimento dei fatti occulti in seguito dei noti, consiste giusto ciò che appelliamo deduzione delle idee. Chiediamo ora dunque, in quanti modi possano da talune idee o fatti cogniti, esser dedotte talune altre idee che pria non si aveano: quindi vedremo quali sono le leggi di deduzioni sì fatte.

ART. 1.°

Di un dei modi di dedurre i fatti occulti dai cogniti, riposto nel raziocinio

I.

Del raziocinio risguardato secondo l'ordine della invenzione — Se non tutte le proprietà degli esseri manifestansi da sè stesse alla osservazione nostra, uopo è dire che ve ne ha di quelle, e sono certo le maggiori in natura, le quali rimangono occulte al nostro primo intuito, a differenza delle altre note da sè. Or come avviene che possa da noi raggiugnersi la conoscenza di simili proprietà, se queste non sono da sè manifeste? come si può egli trascorrere dal noto all' incognito?

Chi ben consideri, non altro mezzo può esservi per discovrire l'incognito, che raccogliere, dietro un accurato esame dei fatti, tutti quei dati certi e quelle proprietà note che trovansi in qualche obbietto. Mediante tale disamina accade sovente, che la natura dei fatti noti, meglio considerati e posti a confronto fra di essi, ci somministri un legame con altri fatti che prima non si scorgevano in quell' obbietto compresi: dal che siamo in dritto di concludere, che in qualsisia obbietto quei fatti o proprietà note si trovano, debbonsi rinvenire eziandio quelle altre riposte ed occulte. Voglio scorgere se lo spirito umano sia semplice: come scovrire una tale occulta proprietà? Raguno primamente i fatti appresi per immediato intuito nella coscienza, quali sono quei del sentire, del conoscere e del volere; e dico, « lo spirito umano è pensante », Analizzo in seguito

(a) Cap. I. §. III, e IV.

questa nota proprietà, e scorgo che il pensare, se da una parte richiede degli elementi moltiplici, suppone altronde un subbietto metafisicamente uno: onde profferisco l'altro giudizio, « ciò che pensa è semplice ». Ricongiungo in fine cotesta proprietà scoverta, al primitivo subbietto, cui conveniva la proprietà nota di pensare, conchiudendo che « lo spirito umano sia semplice ».

Nel seguire il modo di operare dell'intelletto in simile spezie di deduzione, manifesto appare come esso inserisce in qualche subbietto una proprietà innanzi occulta, per due motivi: 1° perchè ha *trovato* in qualche subbietto una qualche proprietà manifesta; 2° perchè ha *scoverto*, che in quella proprietà manifesta giace rinchiusa qualche altra proprietà prima riposta ed occulta. Quindi ei dice, esempigrazia, fra sè: « Io penso; ciò che pensa è semplice: dunque io son semplice ». Ad operazione sì fatta vedemmo già darsi dai logici il nome di *raziocinio* (*a*). Ne segue ora doversi il raziocinio definire come: « una operazione dello spirito, colla quale si attribuisce o no una occulta proprietà ad un subbietto, da che si è veduta compresa o no in tutta l'estensione di qualche altra nota proprietà del soggetto medesimo ».

II.

Del principio che domina nei raziocini inventivi in particolare — Volendoci dopo il detto elevare ad una espressione, la quale dinotasse l'uniforme procedere dello spirito in sì fatta specie di operazioni ragionative, si può facilmente osservare, che in tanto si inserisce, ad esempio, un attributo, prima ignoto, in un subbietto, perchè si è visto che il subbietto contiene qualche proprietà nota da sè, e che questa ne comprende un'altra riposta ed occulta. Quindi è che la formola propria di ogni raziocinio, ordinato nel modo suddetto, può esprimersi algebricamente così: $A > B$; $B > C$; dunque $A > C$. Or poi in questo procedimento domina il principio, che se una qualche cosa ne contiene un'altra, e questa una terza, la prima contiene anche la terza. Il perchè scorgesi, come il principio di ogni raziocinio dispo-

(a) *Catech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 1.°

sto nella detta guisa, sia l'assioma: « ciò che contiene il continente, contiene ancora il contenuto ».

Non è poi a dire come in questo modo di risguardare il raziocinio, siasi seguito l'ordine della invenzione soltanto: vedendosi in esso come lo spirito dall'esame di un soggetto noto venga, col soccorso dell'analisi, a conoscere qualche riposto attributo. Il perchè raziocinio sì fatto può chiamarsi *inventivo*, ovvero anche *analitico*.

III.

Del raziocinio considerato nell'ordine della dimostrazione — Formato un raziocinio, si può disporre però le sue proposizioni, in modo da dare primo luogo alla più universale. Intorno a che si avverta, come sia proposizione più universale quella, che tiene il secondo luogo nel raziocinio inventivo: mentre la seconda proposizione di ogni raziocinio inventivo ha per subbietto il predicato della prima. Ora egli è comunemente vero, che il predicato di una proposizione sia più universale del suo subbietto: onde mutandosi il predicato della prima proposizione del raziocinio inventivo, in subbietto della seconda, ne nasce che questa sia della prima più universale. Così nel raziocinio addotto, « io penso; ciò che pensa è semplice » ecc., questa seconda proposizione è più universale della prima, che ha per subbietto individuale l'*io*.

Or poi, nell'esporsi un raziocinio dopochè fu già formato col pensiere, non vi ha più uopo di seguire l'ordine delle idee, o della invenzione, con far principio cioè dall'esame del soggetto, per trovare in esso tali proprietà note, che prestino un passaggio ad altre proprietà occulte. Quindi possiamo noi, mutato l'ordine suddetto, incominciare il raziocinio, non più dalla prima proposizione, che a dato subbietto conviene la data proprietà nota; sì bene dall'altra, la quale esprime l'universale principio, che dovunque la proprietà nota si trova, deve trovarsi ancora qualche altra prima non conosciuta: laonde direbbesi, per insistere sull'esempio medesimo: « tutto ciò che pensa è semplice; l'*io* pensa; dunque l'*io* è semplice ». È poi chiaro da sè, che il raziocinio considerato in questo secondo modo, possa definirsi coi logici, come « una operazione dello

spirito, colla quale si ricava una verità più particolare, da un' altra più universale ».

IV.

Del principio dominante nei raziocini dimostrativi in particolare — Dall' esame di questo secondo modo di ordinare un raziocinio si scorge, come in esso il pensiero, non cominciando dal raccorre i fatti noti per discovrire gli occulti, viene a perdere l' andamento inventivo; e gli rimane per 1° una proposizione che esprime una verità generale, cioè che qualunque cosa ha la tale natura ha pure la tal proprietà; in 2° gli resta una proposizione, che esprime come il soggetto di cui si vuol sapere qualche cosa, è un di quelli che hanno la tale natura: dal che si deduce che dee avere la tal proprietà. Ogni raziocinio che perduta la forza dell'invenzione, o meglio, che supposta l'invenzione già fatta, non prende per sè che il dimostrare soltanto alcuna verità, toglie nome di *dimostrativo*, che può dirsi anche *sintetico*.

Il fondamento poi della deduzione in questo caso sta in ciò, che la prima proposizione universale contiene la conseguenza, e la seconda dichiara che la conseguenza vi è contenuta: stantechè per potersi dedurre una proposizione da altre, non solo conviene che la proposizione dedotta stia compresa in realtà in una proposizione più ampia, ma necessario è pure che lo spirito ve la scorga compresa. Il perchè quando nei raziocini si perde l'ordine inventivo delle idee, e si ritiene il solo ordine dimostrativo, distribuendo le proposizioni secondo la loro universalità; chiaro è che serve di principio e fondamento l' altro assioma, insegnato più comunemente dai logici: « una delle premesse contiene l' illazione, l' altra dichiara che vi è contenuta ».

V.

Della identità formale, come principio comune tanto dei raziocini inventivi, chè dei soli dimostrativi — Consegue da queste cose, che il raziocinio si può considerare e secondo l'ordine delle idee o della invenzione, e secondo l' ordine dei giudizi o della sola dimostrazione. Nel primo

caso s' incomincia dal subbietto con esaminare le sue proprietà note, si cerca quindi il passaggio alle proprietà occulte, s' inseriscono finalmente le occulte proprietà nel primitivo subbietto; nel secondo caso si premette la verità più universale, poi si dichiara che contiensi in essa una verità più particolare, finalmente si deduce la particolare dalla universale. Nella prima forma il raziocinio, passando dal noto all' occulto, serve a scovrire qualche ignota proprietà di un subbietto, o qualche nuovo fatto; nell' altra, supponendosi una verità già scoverta, non si fa che dimostrarla soltanto. In quella, per fine, domina l' assioma; « ciò che contiene il continente contiene il contenuto »; nell' altra signoreggia il principio, « una delle premesse comprende l' illazione, l' altra fa noto che l' illazione sta in essa compresa ».

Ma in mezzo a questo doppio modo di ordinare il raziocinio, due cose vi rimangono identiche: 1° che il soggetto e il predicato della illazione si trovino già enunciati, nello stesso senso e colla stessa universalità, nelle premesse; 2° che il legame posto fra il soggetto e il predicato nella illazione, sia il medesimo che si è visto passare, nelle premesse, fra il soggetto e la sua nota proprietà, e fra questa proprietà nota ed un'altra prima non conosciuta. Stante in effetti che, se nella conclusione vi fosse o un elemento di più o più ampio delle premesse, o se vi fosse fra il subbietto e il predicato della illazione un rapporto diverso di quello, che fu pria scorto fra di essi mediante una terza idea; l' illazione riuscirebbe o del tutto estranea, o in qualche parte eccedente sulle premesse, e perciò sempre illegittima. Laonde in ambo i modi di ordinare un raziocinio è mestieri, che il terzo giudizio non faccia che ripetere 1° le idee stesse, 2° lo stesso legame che fu conosciuto tra loro nei primi giudizi. Come poi questa medesimezza fra l' illazione e le premesse prende nome d' *identità formale*, ben si può intendere che l' identità formale sia il principio unico da cui dipende il valore di ogni deduzione ragionativa, e perciò necessaria a tutti i raziocinî considerati tanto nell' ordine della invenzione, che nell' altro della dimostrazione.

Per elevarci ora ad una chiara espressione generica della identità formale, conviene stabilire la sua differenza vera dalla materiale. Adunque chiamasi *identità materiale* l' in-

tima medesimezza conosciuta senza l'intervento di alcuna idea media, fra il predicato e il soggetto di un giudizio; come in questo, « il tutto è uguale alle sue parti ». Ma a discrepanza di essa, l'identità formale è riposta nel conoscere il rapporto dei due termini della illazione, dietro il confronto di ciascuno di essi fatto con una terza idea media nei due primi giudizi. Affin che io sappia così, se l'idea della *incorruttibilità* conviene con la idea del subbietto *anima*, ricorro alla terza idea dell'*essere semplice*; e trovando che l'idea della incorruttibilità, come quella dell'anima, convengono con l'idea media dell'essere semplice, concludo che convengano pure fra di esse. Di qui l'espressione generica del principio della identità formale: « Quelle cose che convengono con una terza cosa, convengono anche fra loro; e per contra, quelle cose di cui una conviene con la terza e l'altra no, non convengono neppure fra sè » (*a*).

Stante poi che l'identità formale è il principio unico e supremo di ogni deduzione ragionativa, vedesi come volendoci eleva-

(a) Qui può chiedersi, che cosa intendasi nel dire, che due cose convengono o pur no con una terza. Questa convenienza o disconvenienza, trattandosi di raziocini, non si può avere che fra le idee del subbietto e del predicato della illazione, con una idea media di cui si fa uso nelle premesse. Or poi la convenienza fra più idee appellasi identità. Quindi due idee possono convenire con una terza in due modi: o perchè sono identiche con essa in tutto, benchè differiscano nella forma, come le idee di 7+5, e di 8+4, sono identiche colla idea di 12; o perchè sono identiche con essa solamente in parte, come le idee di cerchio e di quadrato sono identiche colla idea di figura, ma solo in quanto alla loro estensione, contenendosi ambo sotto il genere delle figure rettilinee; poichè in quanto alla comprensione, ciascuna di detto due idee ha degli elementi di più della semplice idea di figura.

Ciò posto, quando io dico che due idee per convenire tra loro nella illazione del raziocinio, debbono convenire con una terza idea interposta, intendo con questo che debbano esserle identiche in uno dei due modi accennati: cioè dire o con identità totale, o con identità parziale. Così nel raziocinio: « l'anima umana è pensante, ciò che pensa è semplice, dunque l'anima umana è semplice »; l'idea media è della *cosa che pensa*. L'anima umana poi non è identica con l'idea di ciò che pensa, se non parzialmente, cioè in quanto vi si contiene come sotto al suo genere; ed altronde l'idea dell'essero semplice non si contiene che parzialmente pure nella stessa idea media, in quanto alla comprensione cioè (poichè ogni cosa pensante racchiude gli stessi elementi dell'essere semplice), ma non in quanto alla estensione, mentre non ogni essere semplice è ancora pensante.

re ad una definizione universale del raziocinio, la quale abbracci le altre due soprallegate, debbasi dichiararlo come: « Una operazione dell' intelletto, con la quale si uniscono o separano un predicato e un subbietto, dopo averli ambo confrontati successivamente con una terza idea, ed avere scorta la convenienza o la ripugnanza loro con questa ».

A tale ampia definizione, due altre ne succedono meno universali. L' una, considerando il raziocinio nell' ordine inventivo, lo dichiara: « Una operazione colla quale si attribuisce o no un predicato occulto ad un subbietto, dopo che il primo si è visto compreso o no in tutta l'estensione di qualche altro noto attributo del soggetto medesimo ». L' altra definizione, riguardando il raziocinio nell' ordine dimostrativo, dice che sia: « Una operazione colla quale si ricava una verità più particolare, da un'altra più universale, per essersi vista l' una nell' altra compresa ».

Ma come in sì fatte definizioni trovasi, che in tutti i casi il raziocinio non faccia, se non dedurre un giudizio da due altri che lo precedono; di qui è che il raziocinio nemmeno in fine importa altro, se non una serie di tre giudizî dei quali l' ultimo è ricavato dai primi. Per la qual cosa, mentre il complesso dei tre giudizî toglie nome di raziocinio, può riserbarsi al terzo solo, in quanto sempre è desunto dai due primi, il nome di giudizio *deduttivo*, contrassegnato dal *dunque* che dinota l' atto della sua deduzione.

VI.

Confermasi avverso l' opinare di alcuni, che il raziocinio abbia virtù di scovrire i fatti riposti — Le cose sopra discorse danno diritto a concludere, essere doppio l'uffizio del raziocinio, siccome doppia è la maniera di ordinarlo. Se il raziocinio si risguarda nel suo andamento originario e secondo l' ordine delle idee, esso è inventivo; se si considera giusta l'ordine delle proposizioni, che può dirsi la sua forma secondaria, esso è meramente dimostrativo.

Vi ha tuttavia dei filosofi, ed è fra questi Tracy, i quali portano avviso: il raziocinio presupporre esistenti nell' intelletto alcune idee e giudizî, e però non avere alcuna forza inventiva di nuovi fatti, e di occulte verità; ma li-

mitarsi solo a confermare i fatti e le verità già conosciute, aggiugnendo loro il valore della dimostrazione.

Così fatta dottrina è innegabile, qualora vuolsi considerare il raziocinio nell'ordine delle proposizioni; mentre non cominciando esso in tal caso dal noto per passare all'ignoto, ma sì dalla proposizione più universale, due requisiti suppone di necessario: 1° che la proposizione particolare sia compresa nella universale, 2° che l'intelletto conosca esservi pur contenuta. Or poi se dette condizioni richieggonsi per un ragionamento di tal natura, chiaro è che niuna verità rimanga in esso a scovrire, la quale non si fusse già presentata allo spirito nello enunciar le premesse. Non vi ha quindi alcun dubbio, che in tale ipotesi il raziocinio non mostri alcuna forza inventrice.

Ma quei che tengono l'opinione predetta non hanno posto mente al vero modo originario di procedere nel ragionare. Seguendo un tal modo, vedemmo come il mezzo unico per discovrire alcuna ignota proprietà, consiste nel radunare quei fatti noti che possono aprirci un passaggio agli occulti. Frattanto una proposizione esprimente « a dato subbietto convenire le date proprietà note », non è identica certo con l'altra, che dinota il legame delle proprietà note con altre non pria conosciute. Bensì a me pare, che tutto il passaggio dalla prima proposizione alla seconda, possa aver luogo in una di queste maniere. Talune fiate all'occasione della proposizione, la quale dinota l'inerenza di alcune proprietà note in un soggetto, ci si ridesta nel pensiero un qualche giudizio, altre volte formato sul rapporto di dette proprietà con altre: come quando nel dire, ad esempio, « io qui veggo dei giunchi », mi sovvengo che simile pianta non suole allignare che in riva ai fiumi o in acquosi terreni, e concludo, « l'acqua è dunque di presso ». Scorgesi altre fiate il rapporto del noto coll'occulto, in virtù di un'analisi che si fa delle proprietà cognite, o per forza di successivi confronti eseguiti con altre proprietà e con altri fatti. Così dopo aver profferito il giudizio « io son pensante », passo ad analizzare l'idea del pensiero; e rilevo come ogni pensiero non importi, menochè la rappresentazione o di qualche elemento unico, o di qualche obbietto moltiplice, fatta nel semplice: onde concludo, che la sostanza dell'anima è metafisicamente semplice. Di qui è che il se-

condo giudizio di ogni raziocinio, ordinato nel suo modo naturale ed originario, viene a scovrire un nuovo attributo; sì che la conseguenza, esprimendo il rapporto di detto nuovo attributo col soggetto principale, giunge ad accrescere l'idea che prima avevasi di esso, con un predicato innanzi non conosciuto. Il perchè, considerandosi questo secondo uffizio del raziocinio, non si può esitare ad escludere, siccome falsa che ella è, la sentenza di tutti quelli che, negando al raziocinio stesso ogni forza di invenzione, gli rimangono solo quella della dimostrazione.

Dico poi che frutto dei raziocini inventivi è il passaggio dalle idee distinte alle *adequate*, o, a meglio dire, la formazione di queste. Di fatti, raziocinî cotali aggiungono, come detto è, ad una idea che prima avevasi, un predicato innanzi non conosciuto. Quindi le idee, in seguito dei raziocinî inventivi, vengono ad abbracciare, oltre alle note proprietà delle cose, anche le altre da esse dedotte. Ora in ciò appunto consistono le idee così dette adequate. Ed ove anzi si passasse, dopo il secondo giudizio di un raziocinio inventivo, in virtù di nuove analisi, ad investigare dei nuovi rapporti di un predicato già scoverto, con altre più occulte attinenze; sarebbe manifesto come verrebbesi così ad ogni passo, ad inserire qualche nuova dedotta proprietà nel suo primitivo soggetto, rendendosi una idea sempre e sempre meglio adequata. In fino a che, se nell'obbietto non vi ha più nulla a scovrire, l'idea che se n'è ottenuta, si può chiamare *completa*, quali sono molte nozioni della matematica. Ma se nell'obbietto rimane tuttavia qualche proprietà da scovrire, come avviene rispetto agli obbietti della natura, l'idea che se ne ha, benchè più o meno adequata, rimane non pertanto *incompleta*. Perlochè, in fine, le idee adequate in complete ed in incomplete si ponno dividere.

VII.

Differenza dei raziocinî relativa alla loro materia, ed applicazione di quanto si è detto intorno la loro forza inventiva — *Materia* dei raziocinî sono i giudizi isolatamente presi, mentre la *forma* di essi sta nella disposizione varia delle due premesse. Quindi alla loro diversità formale si dee riferire, se essi sono inventivi o dimostrativi, secondo

che è prima premessa la proposizione più universale o la particolare; ma appartiene alla loro materia la ripartizione dei raziocinî in *empirici*, in *puri* ed in *misti*, relativa alla natura dei giudizî o tutti razionali, o sperimentali, o razionali e sperimentali insieme. Di questa seconda ripartizione intendo occuparmi qui in ultimo.

Essa è comune tanto ai raziocinî inventivi che ai dimostrativi, ma per chiarezza ricerchiamola negli inventivi soltanto. Or nel seguire l'ordine della invenzione dei raziocinî, tre casi si ponno avverare. Vuolsi alle volte scorgere alcun nuovo fatto reale, col soccorso di alcun'altra verità pur di esperienza. Esempio: « Pietro è uomo: ogni uomo è mortale: Pietro è dunque mortale ». Questi raziocinî si chiamano *empirici*, perchè risultanti di giudizî tutti sperimentali. Si trascorre poi in essi dal noto all'occulto, o in forza di alcuna verità di fatto precedentemente conosciuta, come nell'addotto esempio, o in seguito di qualche nuova esperienza, come chi volendo calcolare la gravità dell'aria, cercasse far sì che l'acqua o il mercurio da una parte fosse da essa premuto, mentre dall'altra entra libero in un tubo, da cui era l'aria stata già estratta.

Accade altre fiate, che per rilevare alcun nuovo fatto qualsiasi, facciasi ricorso ad un principio cognito per sola ragione. Voglio sapere il rapporto di quantità fra due lati di un edifizio, e trovo che ambedue contengono, ad esempio, la stessa pertica presa quattro volte. Mi occorre alla mente l'assioma, che due quantità eguali ad una terza sono eguali pure fra loro. Conchiudo che i due lati del tale edifizio hanno un rapporto di uguaglianza. Nello stesso modo potriasi profittare di qualche verità già dimostrata *a priori*: onde consegue, potersi in simili raziocinî, che per la doppia natura dei loro giudizî appellansi *misti*, scovrire alcun nuovo fatto o mediante un qualche assioma, o per forza di una verità già pria dimostrata.

Ma ristretti nelle nostre subbiettive idee, noi per conoscerne le proprietà e i rapporti, siamo nel bisogno d'invocare alcun principio anche ideale. In tal caso i raziocinî si chiamano *puri*, perchè risultanti di giudizî tutti *a priori*, quai son quelli di cui la geometria e l'aritmetica ne forniscono i più noti esempi. Ed è facile a scorgere come in essi si progredisca dal noto all'ignoto, in maniera non di-

versa dalla precedente, o in seguito cioè di qualche assioma, o in virtù di altra verità già innanzi dimostra. Così dopo aver visto, che i parallelogrammi sono equivalenti ai rettangoli che hanno la stessa base ed altezza, profitto di una tal verità stabilita, e ne inferisco l'altra, che anche l'area dei parallelogrammi si misura per lo prodotto della base moltiplicata per l'altezza: cosa che non mi era manifesta per primitivo intuito su di essi.

Dietro tali cose i raziocinî rimangono, quanto alla loro materia, divisi in puri, misti ed empirici. Ma intorno a questi ultimi non è da trasandare una osservazione, dietro la quale ei si mostrano capaci ad essere anche in misti ridotti

Si richiami adunque, non doversi l'identità formale, di cui ora si è detto, confondere colla identità materiale di cui fu parola al proposito delle differenti spezie di giudizî. Identità materiale si nomina, come pur dianzi fu visto, l'intima medesimezza scorta, senza l'interponimento di alcuna media idea, fra il soggetto e il predicato di una proposizione, come questa, « il tutto è uguale al complesso delle sue parti »; mentre l'identità formale è riposta nel conoscere il rapporto dei due termini della illazione, mediante l'intervento del termine medio nelle premesse. Quindi l'identità materiale è sempre immediata, la formale sempre mediata: la prima propria dei soli giudizî razionali ovvero analitici, la seconda comune a tutte le specie di raziocinî o puri o empirici o misti.

È chiaro dopo ciò, che l'identità materiale non sia sempre necessaria ai raziocinî, come quelli che possono risultare eziandio di giudizî sperimentali o sintetici. Se però, come si è visto, non può esservi raziocinio che non sia identico in quanto alla forma; vedesi che anche nei raziocinî empirici, deve esservi tal rapporto d'identità fra le premesse e l'illazione, che poste le prime debbasi porre anche l'altra. Di qui è che nei raziocinî empirici, al par che negli altri, possansi aver le premesse in conto di una condizione, da cui la conseguenza dipende come un condizionato. Così del raziocinio empirico: « ogni corpo è grave: l'aria è corpo: dunque l'aria è grave »; si può farne una proposizione condizionale, dicendosi: « se ogni corpo è grave, e l'aria è corpo, l'aria deve essere grave ». Nel qual modo si vede, che una tal proposizione condizionale non

dinota punto una verità contingente ed empirica: bensì include un necessario rapporto tra il soggetto, determinato già nella sua circostanza di appartenere alla intera specie dei gravi, e il suo predicato di gravità. Quindi apparisce come ogni raziocinio empirico possa ridursi ad un giudizio identico, convertendosi in una proposizione condizionale. Ma essendo il detto giudizio per natura identico, esso non è che ipotetico, nè potrà applicarsi ad un fatto reale ove l'esperienza non mostri avverata l'ipotesi. È necessario per questo, che soggiungasi un secondo giudizio, ma empirico, per la cui virtù possa concludersi, che la condizione espressa nel primo giudizio trovasi avverata eziandio in dato caso particolare. Venendosi per tal modo a frammischiare un primo giudizio empirico con un altro puro, se ne inferisce a diritto, che anche i raziocinî empirici ponno essere convertiti in misti. E a mo' di esempio si può dire: « se ogni corpo è grave e l'aria è corpo, l'aria deve esser grave (giudizio puro condizionale): ma in effetti ogni corpo è grave, e l'aria realmente è corpo (giudizio empirico): dunque l'aria è grave ».

Di qui è che tutti i raziocinî possano essere ridotti alle due spezie dei puri e dei misti. Le scienze poi altro non sono, che: « Una serie di raziocinî, diretti a farci conoscere un obbietto, quanto più completamente si può, così nel noto che nell'occulto ». Dunque non mai vi ha scienza che possa dirsi strettamente empirica: ma conservando la stessa distinzione, debbono essere altresì tutte divise in pure ed in miste.

ART. 2°.

Continuazione: della espressione originaria del raziocinio, ovvero del sillogismo, delle sue spezie e delle sue leggi

I.

Che cosa sia il sillogismo, e quali le sue parti — Chiamasi *sillogismo* quella espressione del raziocinio, colla quale si enunciano i tre suoi giudizi, con altrettante proposizioni. Le parti quindi del sillogismo debbono essere tre termini, oltre le copule, e tre proposizioni; rispondenti alle tre idee e ai tre giudizî del raziocinio. Secondo i lo-

gici i due termini, che esprimono le due idee da paragonarsi colla idea media; si dicono *estremi*: quello che dinota l'idea con cui si paragonano successivamente i due termini estremi, vien nominato *medio*. Degli estremi uno si chiama *maggiore*, ed è quello che dinota l'attributo della illazione, che è più universale del soggetto; l'altro *minore*, perchè dinota il soggetto della stessa, che è più particolare del predicato.

Siccome nel sillogismo non vi ponno essere più di tre termini, per la ragione che tre idee vi sono nel raziocinio; così, se nel raziocinio non vi ha più di tre giudizî, nel sillogismo neppure ci ponno essere più di tre proposizioni: le quali hanno le denominazioni seguenti. Quella in cui si paragonano il termine maggiore col medio, si appella *maggiore* del sillogismo: quell'altra in cui comparansi il minore collo stesso termine medio, vien detta *minore;* e chiamasi *conseguenza*, *conclusione* o *illazione*, quella in cui si congiungono o separano fra loro ambo i termini estremi, cioè il minore e il maggiore. Le due prime proposizioni rispetto a questa ultima, vengono chiamate ancora *premesse*.

Dopo tutto questo è chiaro ad accorgersi, che il sillogismo sia l'espressione originaria del raziocinio: espressione per la quale intendo quella, che non sopprime alcuno elemento, sia idea o giudizio, contenuto nello spirito quando ragiona. È chiaro, dico, a intendere ciò; mentre il sillogismo non consiste, che nell'esprimere completamente il raziocinio, cioè le sue tre idee con tre termini, e i suoi tre giudizî con altrettante proposizioni (*a*).

II.

In che consista il sillogismo semplice, e quali sieno le sue leggi — I giudizî riguardati in quanto alla relazione, sono, come fu detto, o categorici, o condizionali, o disgiuntivi (*b*). Ciò posto, si suole dar nome di sillogismo *semplice* a quello, le cui proposizioni sono tutte categoriche;

(a) Dunque, in confronto al sillogismo, l'entimema, il sorite ecc., dei quali in prosieguo, non sono che modi accorciati di ragionare, e però forme secondarie di esprimere i propri ragionamenti.

(b) Ve. sopra, Cap. III. art. 3. §. V.

a differenza del sillogismo composto, che risulta di proposizioni o condizionali o disgiuntive. È però semplice il sillogismo seguente: « Ogni triangolo ha la somma dei tre angoli eguale a due retti : il triangolo isoscele è triangolo : ha dunque la somma dei tre angoli eguale a due retti ».

Le leggi dei sillogismi dimanano tutte dal comune principio della identità formale , da cui faremo opera di ricavarle con quanta chiarezza maggiore si può. I logici le fanno ascendere al numero di otto, ed esse son le seguenti.

1. *Non vi sieno nè più nè meno di tre termini, il maggiore , il minore ed il medio* — In effetto : è riposta l' identità formale nello scovrire il rapporto fra il termine maggiore e il minore della illazione , in seguito del loro successivo confronto fatto col termine medio nelle premesse. Perlochè se i termini fossero due anzichè tre , il rapporto saria conosciuto intuitivamente fra loro , e non vi sarebbe identità formale , ma materiale. Se poi vi fusse più di un termine medio , potrebbe avverarsi di queste due ipotesi l' una : o che si facesse successivo confronto dei due termini estremi con ciascun medio , ed in tal caso si avrebbero due sillogismi , costanti ciascuno di tre termini , siccome precetta la regola ; o che un termine estremo si ponesse a confronto con un medio , e l'altro estremo coll'altro medio , ed allora non si avendo ravvicinamento di sorte fra i due estremi , nemmeno potrebbesi avere deduzione alcuna , come quando si dicesse, « l'uomo è vivente, la pietra è pesante ».

2. *Il termine medio non entri nè in tutto nè in parte nella conclusione* — Imperocchè venendo richiesto dalla identità formale , che il termine medio serva solo a ravvicinare i due estremi nelle premesse, cessa ogni suo ufficio tostochè il paragone è stato già fatto. Laonde il termine medio non deve entrare nella illazione.

3. *Il termine medio sia preso universalmente, almeno in una delle premesse* — La ragione di questa regola è , che se il termine medio si prendesse in ambedue le premesse particolarmente , si potrebbe adoprare in due sensi diversi , sì che nel sillogismo vi entrerebbe un quarto termine. Dicendosi verbigrazia : « il triangolo è figura , il quadrato è figura », non se ne potria certo inferire che il triangolo fosse quadrato ; giacchè essendo il predicato preso

particolarmente nelle proposizioni affermative, il termine medio « figura » viene ad essere preso altresì due volte in senso particolare. Laonde ha un altro significato nella maggiore in cui è limitato al soggetto « triangolo », di quello che abbia nell'altra proposizione nella quale è ristretto al soggetto « quadrato ».

4. *I termini estremi non sieno presi più universalmente nella illazione che nelle premesse* — Ciò è evidente, perchè se i termini estremi fossero presi particolarmente nelle premesse ed universalmente nella illazione, si conterrebbe in questa qualche cosa di più, la quale non saria stata dedotta dalle premesse: lo che ripugna colla identità formale.

5. *Non sieno le premesse ambedue negative* — Di vero, se le due premesse son negative, ambo gli estremi sono separati dal termine medio: d'onde conseguita, che non vi ha in tale ipotesi confronto alcuno di estremi, nè quindi identità formale, nè però luogo a dedurre che gli estremi convengano o disconvengano fra loro.

6. *Da due premesse affermative non si può dedurne conclusione negativa* — Stantechè se ambo gli estremi convengono con un sol termine medio, debbono convenire anche tra di essi: in che la identità formale è riposta.

7. *Le premesse non sieno entrambe particolari* — Tre casi vi potrebbero essere: o che fossero entrambe affermative, o entrambe negative, o affermativa l'una e negativa l'altra. Se ambedue le premesse sono particolari affermative, tutti i termini sono eziandio particolari, nè il termine medio è preso almeno una volta universalmente: lo che è contro la terza legge. Se amendue le premesse son negative, nè manco vi ha luogo a deduzione, come la quinta legge lo dice. Se poi una premessa è particolare affermativa e l'altra particolare negativa, un solo termine allora può essere universale, cioè il predicato della proposizione negativa. Ma questo, per la terza legge, deve essere il termine medio. Sicchè il maggiore e il minore saranno particolari nelle premesse. Or tali essendo nelle premesse, tali debbono essere ancora nella illazione: il che non può darsi; mentre posto che una delle premesse sia negativa, l'illazione deve essere negativa anch'essa, e quindi deve avere il termine maggiore universale.

8. *La conclusione segua sempre la parte più debole*

delle premesse — La parte più debole delle premesse nella qualità è la proposizione negativa, nella quantità è la particolare. Or posto che una delle premesse sia negativa, il termine medio vien negato di un degli estremi: i quali per questo non si potranno insieme unire nella illazione. Che se, per secondo, una delle premesse è particolare, si dimostra tale dovere essere ancora l'illazione. Di vero, o ambedue le premesse si suppongono affermative, o pure una affermativa e negativa l'altra. Nel primo caso, essendo una delle premesse, per ipotesi, particolare, non vi potranno essere fra i quattro termini delle premesse, meno di tre termini particolari: laonde non rimane universale che un termine solo; il quale dovrà essere il medio, come quello che deve prendersi universalmente almeno una volta. Per la qual cosa i termini estremi, sendo particolari nelle premesse, debbono essere particolari altresì nella illazione, che perciò diverrà anch'essa particolare. Che se, nel secondo caso, una premessa è negativa, stante la proposizione per ipotesi particolare, non vi potranno entrare più di due termini universali. Or forza è che un di essi sia il termine medio: laonde rimane nelle premesse un solo estremo universale. Ma questo, essendochè l'illazione è negativa come una delle premesse, deve essere il predicato. Sicchè anche in detta seconda ipotesi, il soggetto della illazione, e però l'illazione stessa è particolare.

Sono queste le otto leggi generiche, che la logica detta, perchè i sillogismi semplici si possano dire legittimi.

III.

Del sillogismo composto, e in primo del sillogismo condizionale e della sua legge particolare — Per sillogismo *composto* intendesi quello, in cui ordinariamente una delle premesse è o condizionale o disgiuntiva.

Il sillogismo *condizionale* ovvero *ipotetico* si ha, quando una delle premesse è una proposizione condizionale. Tale è il seguente: « Se l'uomo risulta di spirito e corpo, egli è immortale quanto al primo, ma quanto al secondo è mortale: ma l'uomo in realtà risulta di spirito e corpo: egli dunque è realmente immortale in quanto a quello, e in quanto all'altro mortale ».

Unica legge di cotal sillogismo è la seguente: *Posta la condizione si pone il condizionato, e tolto il condizionato si toglie pure la condizione* — Conciossiachè contenendosi la ragione del condizionato nella sua condizione, quante volte la condizione si avvera, deve avverarsi ancora il condizionato. E se per opposto non avesse luogo il condizionato, si dovrebbe togliere eziandio la condizione; poichè altrimenti si avrebbe la condizione senza il condizionato, e non più saria vero che posta la prima si dovrebbe porre anche l'altro. Quindi le due forme generiche di una tale specie di sillogismi son le seguenti. « 1.° Se A è, B è: ma A è; dunque B è. 2.° Se A è, B è: ma B non è; dunque neppure è A ». Nel primo caso si ha il sillogismo condizionale così detto *nel modo che pone*, nell' altro *nel modo che toglie*.

Ma può avvenire, che l'unica ragione per cui un condizionato ha luogo, sia quella che si esprime nella sua condizione. In tale ipotesi sola si avvera di più, che negata la condizione si nega pure il condizionato. Così può dirsi: « Se l' ozio fosse virtù sarebbe da lodarsi: ma l' ozio non è virtù; dunque non è da lodarsi »; o pure: « Se l'anima non ha parti, è semplice: ma non ha parti: dunque è semplice ». Come però il vedere se la condizione sia unica o pur no, dipende dalla natura speciale di alcuna proposizione ipotetica; perciò è che quando simili conclusioni son vere, ciò dipende dalla loro materia, e non già dalla forma: la quale non autorizza per questo a conchiudere, fuorchè nei due modi suddetti; cioè quando ponendosi l' antecedente si pone il conseguente, e togliendosi questo si toglie anche il primo.

IV.

Del sillogismo disgiuntivo, e della sua legge propria — Quando una delle premesse è una proposizione disgiuntiva, il sillogismo intero prende nome di *disgiuntivo* ancor esso. Ben vero che, per dirsi esatto, la proposizione disgiuntiva deve essere completa, cioè tale che enunci tutti i membri di una divisione, come son le seguenti: « Il triangolo A, o è maggiore, o uguale, o minore del triangolo B; l' anima o finisce col corpo, o rimane dopo la

morte di esso ». In diverso caso la proposizione disgiuntiva sarebbe incompleta, come quella di Cicerone: « L'anima o finisce col corpo, o dopo la morte del corpo rimane beata »; mentre potrebbe ancora essere perennemente infelice.

La legge direttrice di simili sillogismi, riguarda due diverse ipotesi: quando la proposizione disgiuntiva risulta di soli due membri, e quando risulta di più di due membri. Nella prima ipotesi la legge precetta, che: *negato un membro si affermi l'altro, ed affermato l'uno l'altro si neghi*. Nella seconda ipotesi dice: *affermato un membro si neghino tutti gli altri*; *negato un solo si affermino tutti gli altri*, *ma senza indicar quale*; *negati tutti in fuori di uno*, *si affermi quest'uno*. I logici chiariscono una tale dottrina con varî esempî di sillogismi disgiuntivi, che io rinchiudo tutti sotto le seguenti generiche formole.

Appartengono alla 1ª ipotesi i due sillogismi che seguono. « A è o B, o C; ma non è B; dunque è C. A è o B, o C; ma è B; dunque non è C ». Questi altri si riferiscono alla 2ª ipotesi fatta. « A è o B, o C, o D; ma è B; dunque non è nè C, nè D. A è o B, o C, o D; ma non è B; dunque è o C, o D. A è o B, o C, o D; ma non è nè C, nè D; dunque è B.

V.

Del sillogismo congiuntivo, *e della sua legge* — Il sillogismo *congiuntivo*, detto anche *copulativo*, è quello che ha per maggiore una proposizione la quale divide il predicato in due membri, ad oggetto di affermarne uno per negare l'altro; stante che non possono essere ambedue veri nel tempo stesso. Valga di esempio il seguente: « Niuno può nello stesso tempo amar Dio ed odiare i suoi simili: ma gli avari odiano i simili: dunque gli avari non amano Dio ».

Dalla natura di cotal sillogismo deriva la sua legge particolare, che cioè *affermato un membro si deve l'altro negare*: e ciò per la ragione, che non possono i membri della sua prima proposizione essere veri amendue. Ma per contra, se avviene che debbasi rimuovere un dei membri della proposizione copulativa, non ne segue che abbiasi l'al-

tro ad affermare. Veggasi ciò in quest' altro sillogismo, fondato sulla stessa proposizione universale : « Niuno può nel tempo medesimo servire Dio ed odiare i suoi simili : ma i prodighi non odiano i loro simili : dunque servono Dio ». È falso questo modo di ragionare, poichè dal non odiarsi i simili, non segue che necessariamente si ami. Dio ; potendosi, ad esempio, trasandare alcun dovere verso sè stesso, o anche qualche dovere verso il medesimo Dio. Segue da ciò, che la differenza unica tra i sillogismi copulativi e i disgiuntivi, consiste nell' essere i disgiuntivi completi nella enumerazione delle parti di un predicato ; non però i copulativi, ai quali basta l' enunciarne alcuni membri soltanto, purchè questi non possano esser veri contemporaneamente.

Fin qui delle varie spezie di sillogismi, e delle rispettive loro leggi. Ma, oltre al modo sillogistico di ragionare, i raziocinî si ponno esprimere eziandio sotto altre forme, delle quali conviene ora brevemente occuparci.

ART. 3°.

Continuazione : dei modi secondarî di esprimere il raziocinio

I.

Dell' entimema — Si è visto già che il modo originario di esprimere il raziocinio si ha nel sillogismo, come quello che contiene tre termini ed altrettante proposizioni, rispondenti alle tre idee e ai tre giudizi di un raziocinio. Or ci rimane ad osservare, qualmente sogliamo di continuo alcuna cosa o detrarre od aggiugnere al modo sillogistico di ragionare, e formarne così talune espressioni del raziocinio che si ponno chiamar *secondarie*, perchè presuppongono un sillogismo intero nella mente, e ne mutano solo la forma.

Adunque avvenendo innanzi tutto assai spesso, che qualcuna delle due premesse del sillogismo, sia manifesta da sè, in modo che possa intendersi facilmente e supplirsi da ciascuno, usiamo noi di sopprimerla, tralasciandone l'espressione. Così diciamo : « Tizio è uomo : dunque è mortale » ; sopprimendo la premessa universale : « ogni uomo è mor-

tale ». Or questo modo accorciato di ragionare, colla soppressione cioè della maggiore o della minore , viene chiamato *entimema*.

II.

Dell' epicherema — Siccome alcune fiate si tace una premessa, perchè facile a supporsi col pensiere, occorre altre volte non pure enunciare le premesse, ma aggiugnere ad una o ad ambedue di esse qualche ragione dl più che le confermi ; di sorte che un raziocinio venga a comporsi or di due, or di tre raziocinî elementari, come in questo si vede: « Ogni essere semplice è incorruttibile, perchè non ha parti nelle quali si possa risolvere : ma l' anima umana è semplice , avvegnachè la è di natura pensante : dunque l' anima umana è incorruttibile ». Questo modo di ragionare , confermando una o ambedue le premesse , con altri raziocini, prende nome di *epicherema*.

III.

Del prosillogismo, *e del sillogismo continuato* — Questi modi di ragionare non consistono, che in una serie connessa di due o più sillogismi. Quindi dopo aver fatto un sillogismo , se profittiamo della sua illazione, facendola servir di maggiore ad un nuovo sillogismo , e poi vi soggiugniamo un' altra minore , per dedurne qualche nuova conseguenza ; in questo caso si ha il *prosillogismo*. E si avverta, come per prolungare in detto modo il sillogismo, uopo è convertire in soggetto della nuova minore *aggiunta* , quel termine che fa da predicato nella illazione del primo sillogismo. Valga di esempio il seguente : « L' anima umana è una sostanza pensante : la sostanza pensante è semplice : dunque l' anima umana è semplice ». Minore *aggiunta*. « Or ciò , che è semplice non può corrompersi per disunione di parti , cioè a dire è incorruttibile : dunque l' anima umana è incorruttibile ».

Che se poi si prosegue la serie dei sillogismi , oltre una sola soggiunta , con trasmutare il predicato della seconda conseguenza in soggetto di un'altra minore aggiunta, e così via; si ha in tal caso il sillogismo *continuato* : come quando si proseguisse il suddetto prosillogismo con dire : « Ciò

che è incorruttibile rimane dopo la morte del corpo ; dunque l'anima umana rimane dopo la corruzione di esso » (*a*).

IV.

Del sorite — Appellasi dai logici *Sorite*, una serie di sillogismi, in cui vengono soppresse tutte le illazioni, tranne quella del solo sillogismo ultimo. Equivale perciò il sorite ad una continuazione di proposizioni, nelle quali il predicato della prima fa da soggetto nella seconda, il predicato della seconda da soggetto nella terza, e così fino a quando il predicato dell' ultima proposizione si congiugne al subbietto della prima. Ne sia di esempio il seguente. « L' anima umana è semplice ; ciò che è semplice non risulta di parti ; ciò che non risulta di parti non può risolversi in esse ; ciò che non può risolversi in parti è incorruttibile : dunque l' anima umana è incorruttibile ».

È legge precipua dei soriti, che le premesse non sieno tutte negative : imperocchè in tal caso un sorite potrebbesi risolvere in raziocini, che consterebbero di sole proposizioni neganti ; la qual cosa va contro la terza legge generica dei sillogismi. Così nulla si potrebbe dedurre dal dire : « L'anima non è corpo ; il corpo non è ente semplice ; ciò che non è semplice non pensa ; ecc. » : non potendosi certo conchiudere, che perciò l' anima umana non pensi (*b*).

(a) Ho annoverato fra i vari modi secondari di esprimere i raziocini, tanto il prosillogismo che il sillogismo continuato ; stante che in ciascuno dei sillogismi onde essi risultano, si sopprime sempre una premessa, profittandosi in luogo suo della illazione del sillogismo anteriore : onde la forma stretta ragionativa viene a cangiarsi. Per la ragione opposta, non parlo ora del così detto *polisillogismo*, il quale nasce dalla connessione di più sillogismi interi, cioè risultanti tutti di due premesse. Tale sarebbe il seguente. « Ciò che pensa è semplice : l' anima umana pensa ; dunque è semplice. Ciò che è semplice non può risolversi in parti ; l' anima umana è semplice, dunque non può risolversi in parti. Ciò che non può risolversi in parti è incorruttibile : l' anima umana non può risolversi in parti : dunque è incorruttibile ». Ma ciò chiarito, si vede che il polisillogismo appartiene piuttosto all' ordinamento di più sillogismi interi, e quindi al metodo ovvero alla disposizione dei propri pensieri, anzichè costituire una espressione diversa e secondaria del raziocinio. Per tutto questo mi riserbo a farne discorso nel susseguente Capitolo (Ve. §. V.).

(b) In oltre, osservano i logici, nessuna delle premesse può nei

V.

Del dilemma — Per fine si nomina *dilemma*, o *argomento bicorne*, quella specie di raziocinio, nel quale si divide il predicato di un subbietto nei suoi varî membri, mediante una proposizione disgiuntiva completa; e poi si attribuisce al soggetto, ciò che si è visto convenire a ciascuna parte del suo predicato. È comune l'esempio di quel dilemma, col quale Tertulliano si facea contro Traiano, che avea vietato inquisire avverso i Cristiani, e pur volea che fossero puniti i denunciati. « I Cristiani, diceva, o sono rei o innocenti. Se rei, perchè vieti che sieno processati? e se innocenti, perchè li condanni quando vengono denunziati? » Da ciò concliudea, che i Cristiani erano trattati dal suo decreto sempre ingiustamente.

Una legge essenziale dei dilemmi è, che la proposizione disgiuntiva sia completa (*a*): giacchè se vi fosse un qualche membro non enunciato in essa, potrebbesi dall' avversario negare l' intera proposizione, ed eludere così la forza di tutto il dilemma. Di più i logici precettano, che il dilemma non sia *convertibile*; cioè tale che l' avversario, giovandosi della stessa proposizione disgiuntiva, non potesse rivolgerlo contro colui che lo fa: difetto che nasce da che le conclusioni di ciascuna parte non son necessarie. Tale sarebbe quel dilemma, col quale si volesse provare, che non conviene assumere pubbliche cariche, col dire: « Se compiesi in esse il proprio dovere si offendono gli uomini; se non si compie offendesi Dio ». Di fatti si potria ragionare al contrario: « Se si adempie il proprio dovere si piace a Dio; se non si adempie piacesi agli uomini »; e però se

soriti essere o falsa, o mancante di connessione colle altre: poichè tanto nel primo, quanto nel secondo caso, non ne potria discendere una conseguenza vera e legittima. Pecca così il sorite dell' epicureo Valerio, presso Cicerone, allorchè dice: « Gli Dei sono i più beati fra tutti; niuno poi può essere beato senza virtù; nè può darsi virtù senza ragione; nè trovarsi ragione se non sotto umana figura (giudizio a diritto ripreso come erroneo da Cotta, suo contradditore): è da confessaro quindi che gli Dei hanno umana sembianza »: illazione falsa, perchè tale è una delle sue premesse (Cic. *De Natura Deor.* Lib. I, Cap. 18).

(a) Vedi art. preced. §. IV.

ne ricaverebbe una conseguenza affatto contraria a quella dall' argomentante voluta (*a*).

ART. 4.°

Di un secondo modo di dedurre l' ignoto dal cognito, riposto nella induzione

I.

Che cosa sia l' induzione in generale, e in primo della induzione completa — Fin qui del raziocinio, specie

(a) Non mi sembra esser necessario l' aggiugnere a questo trattato del raziocinio, ciò che i logici hanno si prolissamente detto sulle diverse specie di fallacie nel ragionare: cosa piuttosto idonea ad attutire gl' ingegni svelti, che a risvegliare i tardi. (Chi ne bramasse un sunto; potrebbe tuttavia averlo nel mio *N. Corso*, Vol. II. Par. III. Cap. III.) Solo voglio qui soffermarmi, a dire in poco dell' indole generica della verità e della falsità, e della natura dell' errore. Adunque, se l' intelletto ha per proprio il giudicare, segue che niuna operazione esso produca, la quale, quando è completa, non importi una congiunzione o una separazione di più cose fra loro. Ciò premesso, non evvi altra ipotesi a fare: o l' intelletto congiunge ovvero separa gli elementi cogitati, così come essi sono congiunti o separati nella realità delle cose, ed in tal caso dicesi *retto* il giudizio, e *vera* l' idea che ne risulta: o l' intelletto al contrario riunisce quegli elementi che nelle cose sono divisi, e divide quelli che stanno congiunti, ed allora l' idea si dice *falsa*, e il giudizio che la produsse *erroneo*, cioè quasi traviante dal vero. Così è retto il giudizio che pronunzia « l' *io* esser semplice », vera l' idea che tale lo rappresenta; ma è erroneo il giudizio che dice « l' *io* esser composto », ed è falsa l' idea che come materiale lo raffigura. E di ciò è che, nel più ampio senso, debbasi intendere per *verità* o rettezza, « la convenienza fra gli atti conoscitivi dell' intelletto e la natura degli obbietti cogniti »: convenienza comune tanto ai giudizi che alle idee (e intendo sempre delle idee complesse, le quali sono risultamento dei primi). Nel punto poi in cui il giudizio, discostandosi dalla natura dell' obbietto appreso, lo pensa tutt' altrimenti da quello che esso è, dicesi che cade in *errore*: il quale non importa, perciò menochè un cotale inciampo della facoltà giudicativa: mentre la *falsità* per ultimo non consiste, se non nella disconvenienza fra le idee e le cose. Dal che deriva in fine, che l' errore non distinguesi dalla falsità, se non come l' atto giudicativo si discerne dal conseguimento di esso.

Come poi si può errare o aggiugnendo alla cosa un elemento che in essa non è, o negandole un elemento che vi è; perciò bene i logici hanno distinto due specie universalissime di errori, quei di *eccesso* cioè, e quei di *difetto*: i primi affermano ciò che si dovrebbe negare, gli altri negano ciò che si dovrebbe affermare. Ma di ciò meglio nella 2.ª Sezione di questo Libro, al Cap. I. art. 2.°

di operazione deduttiva colla quale si ricava un giudizio da due altri giudizî, perchè si trova in essi compreso. Fu poi dimostro, che uno dei giudizî dai quali viene il terzo dedotto, debba essere di questo più universale (*a*): onde si può stabilire genericamente, che il raziocinio consiste nel discendere sempre dall' universale al particolare.

Per contrario l' *induzione*, a volerla definire nel senso più esteso, è riposta in una operazione, colla quale dall' esame di taluni fatti particolari, ricavasi alcuna verità universale: secondo modo di dedurre l' ignoto dal cognito, di cui sottentra or tenere discorso.

Fra le sue specie contasi in primo luogo l' induzione completa: la quale si ha qualora, dietro l' osservazione completa delle parti onde un tutto risulta, conchiudesi a qualche sua comune proprietà. « Mercurio, Venere, la Terra, Marte, Giove, Saturno, Herchel, Cerere ecc., ricevono la loro luce dal Sole: dunque tutti i pianeti ricevono la luce dal Sole ». Il valore di una tale induzione non può porsi in dubbio, per poco che si rifletta, non affermarsi da essa alcuna cosa di più, che non fosse contenuta nell' esame dei fatti particolari.

E tuttavia non pochi filosofi l' hanno considerata come una specie d' induzione inutile affatto. « L' induzione di Aristotele (cioè completa), dice Stewart, è per vero una compagna idonea del suo sillogismo, sempre incapace a farci progredire di un solo passo nell' acquisto di qualche nuova conoscenza ». Io non nego che simile induzione non ci frutti alcuna conoscenza nuova, come quella che non sarebbe più completa se si estendesse a qualche fatto di più degli osservati. Dico però che essa è del maggiore giovamento alle scienze, 1° perchè ci fa rendere universali talune conoscenze particolari, 2° perchè ordina e lega fra loro i fatti moltiplici e separati della esperienza. È per la detta induzione in effetti, che dall' esame di ciascun individuo o specie, noi ci eleviamo a delle conseguenze universali; siccome dal vedere, ad esempio, che l' oro, l' argento, il ferro, il piombo, , il rame, il zingo, ecc. si liquefanno all' azione del fuoco, conchiudiamo che tutti i metalli perdono in virtù del fuoco la consistenza loro. Nel mo-

(a) Ve. in questo Cap. art. 2° §. II. *legge* 7.

do stesso deducono i geomotri, che su la stessa base e dalla medesima parte non si possono costruire due triangoli distinti, i quali abbiano i lati uguali l'uno all'altro; dal vedere in due casi particolari, che l'un di essi non potrebbe cadere nè in dentro nè in fuori dell'altro.

II.

Della induzione incompleta, delle sue specie e del suo principio regolatore — Ma non sempre noi seguiamo l'enumerazione completa, o delle parti di un tutto, o delle specie di un genere. Il più delle volte accade, che sull'osservazione di pochi casi si elevi una conseguenza che abbracci l'universalità dei tempi e dei luoghi, estendendosi a tutti i casi possibili. Così dietro l'esperienza di pochi anni ricaviamo, che nel passato come nell'avvenire, le biade ad esempio seminate nel verno si sono raccolte e si raccoglieranno nella state. Anzi non è rado l'uso di dedurre una conseguenza universale, dalla breve osservazione di uno o due soli casi. « Un solo corpo di piombo che ho osservato pesante, avverte appositamente Galluppi, è sufficiente a farmi credere che tutti i corpi di piombo son pesanti; e due corpi uno di piombo, e l'altro di pietra, mi son sufficienti a farmi credere, che i corpi terrestri solidi di qualunque spezie son pesanti. Vi è ancora dippiù; non solamente con queste due osservazioni particolari io mi credo in dritto di attribuire il peso a tutti i corpi terrestri solidi, che sono attualmente su la terra; ma eziandio a tutti i corpi terrestri solidi, che sono stati, e che saranno su la terra: io comprendo nella mia conoscenza tutti i solidi terrestri, tanto gli attuali, che i passati ed i futuri » (*a*). Or quella operazione colla quale si deduce alcuna conseguenza universale, dall'osservazione di pochi, ma non mai tutti, i casi particolari, riceve nome d'induzione *incompleta*: la tendenza poi dello spirito a desumere l'universale dal particolare, viene chiamata *tendenza induttiva*.

Due sorti d'induzioni incomplete si vogliono annoverare: quella di generi e di specie, quella di cagioni e di

(a) *Lezioni di Logica e Metafisica* Vol. I. Lez. L.

leggi. La prima versa circa le qualità generiche o specifiche delle cose, considerate in sè, e non come produttrici o prodotte da altre; la seconda considera ed induce i modi tenuti dagli esseri nell' operare.

Come vi ha due specie d' induzioni, così due sono anche i principî sui quali esse riposano: principî che comunemente diconsi di *analogia*. In prima, quando dal vedere che data qualità conviene a dati soggetti osservati, noi ne inferiamo che l' istessa qualità conviene pure ad altri soggetti simili non osservati; noi supponiamo il principio, che « soggetti simili hanno qualità simili, e qualità simili convengono a soggetti simili ». Ma per secondo, se dal vedere in alcuni casi, che le tali cagioni producono in dato modo i dati effetti, noi stabiliamo le leggi colle quali operano cagioni simili, in altri simili casi non osservati; noi riposiamo col fatto sull' altro principio, che « cause simili producono effetti simili, e questi dipendono da cause simili ». Quindi è che le menzionate due specie d' induzioni incomplete, differiscono ancora per la diversità dei due principî di analogia, sui quali vengono a stabilirsi.

Se non che i detti due principî si possono ad un solo in facile modo ridurre. Nel dirsi che subbietti simili hanno simili proprietà, e cause simili producono effetti simili, o per converso; si suppone che tutti gli esseri della natura, simili a quelli osservati, hanno le stesse proprietà e sono governati dalle medesime leggi. Quindi il principio unico di tutte le induzioni incomplete, o di generi e di specie, o di cagioni e di leggi, trovasi nel dato costante di esperienza, che cioè « la natura è uniforme a sè stessa così nella durata che nello spazio »: principio in forza del quale noi deduciamo, da ciò che ci è dinnanzi quello che è in luoghi remoti, e da ciò che è presente il passato e l' avvenire. Un tal principio, detto anch' esso di *analogia* o pure *induttivo*, può ridursi all' altra comune formola, che cioè « la natura è universale nelle sue opere come nelle sue leggi ». David Hume, famoso scettico, non disconviene di questo; e solo riduce di più il detto principio alla similitudine del futuro col passato, in che proprio la costanza della natura è riposta.

III.

Che il principio induttivo, della costanza della natura nelle sue opere come nelle sue leggi, sia fondato sulla esperienza — Se tutte le induzioni incomplete poggiano in ultimo, siccome si è visto, sul principio unico della costanza dell'ordine della natura; bene è chiaro, che la validità delle induzioni medesime, dipenda dal valore di detto principio induttivo. È per questo che ora imprendo a ricercare, se tale principio riposi esso stesso sopra qualche fondamento valevole.

Riconosciutosi da Hume tutto il rilievo di simile indagine, negossi da lui il principio induttivo della simiglianza del futuro col passato, essere stabilito sopra alcuna base o di ragione o di esperienza: diguisachè desso, a suo pensare, non potria dirsi un principio nè razionale nè sperimentale. Questo giudizio in effetto, « il futuro è simile al passato », 1° non è razionale, poichè nell'idea del passato non si trova quella della sua simiglianza coll'avvenire; 2° non può asserirsi che sia poggiato sulla esperienza, perchè, dice, il futuro cessando dall'essere tale tosto che diventa un fatto sperimentale, ed è raggiunto da noi; si sottrae all'esperienza, restando di continuo ad essa superiore. Per tali ragioni conclude Hume, non aver noi alcun certo motivo intorno la costanza dell'ordine della natura, ed essere il principio delle induzioni sfornito di qualsisia fondamento, o di fatto o di ragione.

Che la similitudine del futuro col passato non sia una verità razionale, cioè identica e necessaria, io non lo nego. L'ordine della natura è contingente, come quello che mostrasi intrinsecamente capace ad essere sospeso o mutato; nè, come pure si è detto, nell'idea del corso delle sue leggi fin ora, contiensi la simiglianza con un identico corso di leggi in avvenire. Ma altronde, può dirsi che la costanza dell'ordine naturale, non sia neppure un'attestazione della esperienza, come non è una verità razionale? Al contrario mantenghiamo essere l'uniformità della natura, nelle opere e nelle leggi, una verità di fatto compruovata da una esperienza che può dirsi quella di tutto il genere umano. In qualsivoglia tratto di tempo, noi possiamo di fatti distinguere una moltitudine indefinita d'istanti, i quali, eccetto

il primo, in rapporto ai precedenti rappresentano altrettanti futuri. Or poi passando col pensiero per questi istanti, noi troviamo che in ciascuno di essi, le leggi e le opere della natura si sono presentati uniformi sempre a quello che erano nei precedenti istanti. Così troviamo che il sole si è mostrato ognidì sull' orizzonte, nella guisa stessa di tutti i giorni passati; e noi vediamo succedersi le stagioni, e le fasi dei pianeti, come negli scorsi anni. Anzi la stessa uniformità della natura, e similitudine del futuro col passato, superando i confini della nostra vita, diventa un attestato di tutta l' umanità. Avvegna precipuamente che, posta la parità degl' incidenti, niuno trovò mai o lasciò scritto, che la natura non abbia operato in tutti i luoghi in modo consentaneo a sè stessa, o che non siasi riprodotta sempre uniforme nella lunghezza della durata. A schiarimento di che ponete mente, come quelle stesse produzioni e quegli avvenimenti stessi della natura, i quali sembrano andare errando fuor di ogni legge e misura, ed essere nati a conturbare piuttosto l' ordine che a palesarlo; sono sommessi a cagioni determinate in pari modo che le altre, e, siccome il giro delle cose le riconduce, ordinatamente operanti. Così, sono costanti le cause del rivenire incostante delle comete; siccome sono uniformi le cause e le forze onde nascono le piogge, le grandini, i fulmini ed altri fenomenî incerti della natura. Nelle tempeste e in altri simili sconvolgimenti, dominano le leggi universali del moto, delle proporzioni e degli equilibrî. La costanza dell' ordine naturale nelle opere e nelle leggi fisiche, la similitudine del futuro col passato, e le induzioni incomplete che su tali principî riposano, rimangono perciò, dopo il detto, fissati sull' attestazione della più continua esperienza.

ART. 5.°

Continuazione: delle induzioni certe e probabili, e delle diverse leggi induttive

I.

Dichiarasi qual sia la differenza vera fra le induzioni certe, e le probabili — Mi fo strada a questa ri-

ricerca, con meglio chiarire, in seguito del già detto, in che consista a tutto rigore la costanza della natura.

Le cose discorse fanno diritto a rispondere, che la costanza della natura è riposta nella uniformità delle sue opere e delle sue leggi. Or l'uniformità delle opere della natura, non vuol dire che l'uniformità dei generi e delle specie; la costanza poi delle leggi, importa la connessione assidua dei dati effetti colle date cause. Quindi nel dirsi in poco, che l'ordine della natura è costante, non vuolsi intendere, menochè nella natura sianvi sempre le stesse specie o generi, e che gli stessi effetti, in circostanze stesse, sieno sempre ligati alle loro rispettive cagioni. Ciò significa anche, in altri termini, che tutti gl'individui i quali si riproducono nella successione del tempo, appartengono costantemente alla specie da cui sono usciti, e per essa al sovrastante suo genere, ad onta di qualsivoglia differenza numerica; e che tutti i cangiamenti, ovvero effetti succedenti in natura, non derivano se non da quelle forze stesse, che gli hanno sempre prodotti in simil modo e in altri simili casi.

Posto con ciò nel debito aspetto il dato sperimentale, che la natura, nella parità delle circostanze, è a sè stessa uniforme, così nelle opere che nelle leggi; non vi ha difficoltà a scorgere, come ogni cosa che dovrà avvenire nella natura visibile, sia fin da ora prefinita e resa certa dall'attuale condizione degli esseri, comechè ciò non sempre si conoscesse dagli uomini. Di qui segue, che le induzioni certe non differiscono dalle probabili, quasi che le prime versassero sopra fatti che dipendono da determinate cagioni, ed appartengono a determinate classi; mentre le altre si aggirano intorno a quelle che errano sciolti da ogni legge o specie. Sibbene, induzioni certe son quelle, che hanno raggiunta la compiuta conoscenza dell'ordine della natura in certi casi, e soprattutto delle tali cause e del particolar modo del loro operare; mentrechè non ponno darci che sola probabilità quelle altre induzioni, che si affaticano ancora allo scovrimento delle vere cagioni e del loro modo di agire, ovvero a determinare le differenti guise di operare della natura in condizioni ed in aggiunti diversi. In confermazione di che, osservai altrove essere ugualmente certo e prefinito in natura, che gli esseri, ad esempio, i quali hanno organi e

senso muoiano per le tali ferite o di ferro o di fuoco, e che taluni uomini infermi della tal malattia siano per guarire o no all' adoprare di tale bevanda. Ma sono per noi certe quelle induzioni che versano sulla prima specie di fatti, poichè desse hanno raggiunto non solo la conoscenza della cagione, ma bensì quella del suo modo di operare, non che dell' essere in cui opera, coi rimanenti aggiunti: probabili solo però sono quasi sempre le induzioni che ci dà l'arte di curare le infermità, perchè nè la natura dei mali ci è ben cognita, nè la sede o gli aggiunti di ciascuno di essi, nè l'efficacia delle erbe o di altre salutari medele. E da ciò si fa chiaro, che la differenza tra le induzioni certe e le probabili, non deriva in origine da altro, se non dalla diversa conoscenza che abbiamo delle opere e delle leggi della natura.

Ciò posto, l'ufficio del rimanente articolo si è, « ritrovare quei mezzi precipui, che ci possono condurre alla conoscenza maggiore che per noi si può dell' ordine della natura ». Vedremo così quando le induzioni sono certe, quando ci menano a sola probabilità, e quando per fine ci vengono meno all' intutto.

II.

Del primo mezzo di indurre, ovvero dell' arte statistica — Se l'induzione deve pigliar le mosse dalla ispezione dei fatti particolari, il primo mezzo onde essa deve giovarsi, uopo è che stia nel raccogliere quei fatti appunto, che alcuna simiglianza hanno fra loro, sia nelle qualità, sia nei modi di operare. Raccogliere poi questi fatti non importa altro, se non disporli ed ordinarli in quel modo che alla loro natura meglio si addice: quelli cioè raccostando che mostrano maggiore identità nei modi o negli atti, e gli altri sotto di essi collegando a seconda che più della detta identità sono partecipi. In questo primo ordinamento di fatti, da cui fa principio l' induzione, è riposta quella che i moderni dicono *arte statistica universale*. Nè si richiede che l' ordine posto da essa nei fatti raccolti, stia sempre fondato sulla natura costante ed assoluta delle cose; cioè a dire sui loro caratteri essenziali. Quando non le è dato far meglio, osserva bene il Mamia-

ni, basta porre fra essi « un ordine provvisionale, e, quasi a dire, meccanico », cioè conforme alle esterne analogie ed alle apparenti similitudini; poichè sarà questa almeno una via a ritrovare, se ve ne ha, rapporti più stretti, e più intime affinità.

III.

Dell'arte di ridurre e di eliminare: secondo mezzo delle induzioni — Disposti i fatti nel miglior ordine, sottentra l'operare in essi varie altre divisioni. E in quanto alla similitudine dei modi appartenenti ai rispettivi subbietti, spesso accade che alcune cose le quali a primo aspetto mostravansi identiche ad altre, vanno in prosieguo offrendo non poca diversità di fenomeni; sì che veggonsi dipartirsi ed uscire, direi quasi, di per sè, dalla classe in cui furono dapprima allogate. In questo caso l'*arte di ridurre e di eliminare* è riposta nel ritenere l'identico dei fatti raccolti, escludendone il non identico: come, se fra molti infermi, che manifestavansi tutti affetti, nei segni apparenti, dallo stesso male; ve ne fossero di quei che offrissero, in tratto successivo, dei ben diversi fenomeni di altre specie di morbi; saria necessario restringere l'induzione sul primo numero degl'infermi, escludendone quelli che danno a vedersi come appartenenti ad altri generi o spezie d'infermità. Queste però chiamansi riduzioni ed eliminazioni *modali*, poichè riguardano la sola identità o differenza dei modi.

Ma circa il conoscimento delle vere cause, più difficoltosa è la scoverta. Mentre, gli è vero che molti effetti vi sono, i quali non furono visti procedere che da determinate cause e non da altre: siccome non mai fu visto nascere pianta se non da seme, nè fu uccello se non da uovo. Ma gran numero pure di effetti può provenire da cagioni diverse. Si può guarire per forza di natura o di arte, per questa o per quell'altra medela: nasce il caldo o dal sole o dal fuoco o dallo strofinio dei corpi; ed altri esempî consimili. Or poi l'arte di ridurre e di eliminare in quest'altro caso è riposta, nello sceverare dal complesso di molte cause apparenti, la vera causa efficiente od occasionale di tale o tal altro effetto, in seguito sempre

di ripetuti confronti ed osservazioni fatte. Così se un infermo si è visto guarire dietro l'uso di tre o quattro medele, come scovrire quella fra di esse che ha prodotto la guarigione? È necessario rimuovere, ed esempio, la prima e la seconda in qualche altro identico caso, e vedere se la terza produce lo stesso effetto o pur no. Se lo produce, dessa è la causa del guarire, se non lo produce è da ripetersi la stessa indagine, fin che si giunga a conoscere a qual causa debbasi ascrivere il dato effetto. Ed è chiaro che, nell'addotto esempio, la causa della guarigione sarebbe la sola natura, quante volte la guarigione si ottenesse anche tolto l'adoperamento di tutte quelle medele. Ora a tali operazioni di ritenere la vera causa ed escludere le apparenti, si dà nome di riduzione ed eliminazione *causale*, per distinguerla dalla modale.

IV.

Dell'arte di sperimentare : terzo mezzo delle induzioni — Quando l'arte statistica, e poi quella di eliminare e ridurre, non giungono all'intento di conoscere alcuno essenziale attributo, o la causa di dato effetto, « resta all'uomo, osservo col Mamiani stesso, un espediente solo da praticare, e questo è l'andar provocando l'apparizione di nuovi fenomeni, non per maniera fortuita, ma artificialmente o con la norma di certe probabilità: il che appunto si chiama *sperimentare* » (a). Chi imprende a ritrovare il peso dell'aria, non potendolo conoscere nella pressione provata dai corpi che sono tutti immersi dentro di essa; cerca far sì che un fluido in parte ne sia premuto, ed in parte entri libero in un tubo dal quale è stata l'aria estratta. Così con cimentar la natura venne Torricelli a questo risultamento, che una colonna d'aria pesa tanto, quanto una colonna d'acqua di eguale periferia sollevata dalla sua pressione. Quest'arte di provocare la natura e sforzarla a rispondere, è il terzo mezzo efficacissimo per far progredire le induzioni, quando mancano le altre arti predette. Dal che rilevasi, come non si debba lo sperimento far pre-

(a) Intorno alle dette arti induttive, rimando per intero al Cap. XI. del suo *Rinnovamento della Filosofia antica Italiana*, Par. I.

cedere agli altri mezzi d'indurre; ma si chiamarlo in loro aiuto; se pur non si volesse adoprare ciecamente, e senza scopo prefinito già dall'arte ordinatrice, ovvero da quella di ridurre ed eliminare.

V.

Delle analogie e delle ipotesi: ultimi mezzi di fare induzioni — Avanza ora far cenno di quei mezzi ultimi che ci restaro, per avere un risultamento dalle induzioni, qualora nè i confronti fatti, nè gli sperimenti, hanno potuto ottenere alcun frutto di conoscenza. Tali mezzi ponno essere ridotti alle *analogie* ed alle *ipotesi*. Si ha l'analogia semperchè si proferisce giudizio di qualche fatto incognito, dietro l'esame di un altro fatto noto, il quale però non sia della stessa specie del primo. È per esempio una induzione praticata sopra individui della stessa specie, quella che ci fa dire essere tutti gli uomini dotati di facoltà spirituali simili alle nostre, dal che ei sono simili in tutte le esterne proprietà; ma non è che una semplice analogia quella, che dall'uomo deduce alcuna cosa per le altre specie degli animali.

Sottentra in fine l'ipotesi, la quale differisce dall'analogia, perchè questa si volge alla similitudine delle proprietà, laddove l'ipotesi cerca scovrire la causa ignota di qualche effetto, con desumerla da quella che suol produrre altri effetti simili ad esso, benchè in casi e in condizioni diverse. Veggendo, per modo di esempio, che l'ago calamitato attira il ferro, noi, all'osservare come esso volgesi verso il polo, formiamo l'ipotesi, non ci essendo dato far meglio, che tale effetto derivi da delle vaste miniere di ferro, esistenti per avventura nei luoghi polari.

Frattanto le analogie e le ipotesi, prese nel senso suddetto, non ci danno che sole induzioni probabili, poichè le cose di specie diverse, come sono simili in talune proprietà, così sono dissimili in altre. « La probabilità poi, osservo ora con Paolo Costa, cresce o diminuisce, secondo il crescere o il diminuire dei gradi di somiglianza delle cose paragonate. Tanto poi una cosa dicesi più simile ad un'altra, quanto maggiore è in essa il numero delle qualità uguali a quelle dell'altra, ed il numero degli effetti

uguali che ambedue producono. La luna e la terra si rassomigliano, perchè ambedue si aggirano intorno al sole, hanno prominenze che rompendo i raggi solari fanno ombra sul piano, si ecclissano reciprocamente... La luna all' incontro non ha nubi, per lo che è forza di concludere, o che in essa non è acqua o non è aria: quindi è che se per le predette somiglianze si può far congettura che la luna sia abitata, per le notate dissomiglianze si può conchiudere che non sia abitata da uomini, o da cani, cavalli, leoni e simili, che per vivere hanno bisogno dell'acqua e dell'aria. Se nella luna si scorgessero come in terra le nubi, crescerebbe la somiglianza sua colla terra, e crescerebbe con essa la probabilità dell' opinione di chi la supponesse abitata da esseri similissimi a noi » (a).

Le cinque arti suddette, la statistica cioè, quella di ridurre ed eliminare, quella di sperimentare, l'altra delle analogie, e l' ultima delle ipotesi, sono i mezzi ed in uno le leggi, che possono condurre le induzioni di modi o di cagioni, al conoscimento dell' ordine costante dell' universo visibile. La differenza poi fra tali mezzi sta in questo, che i tre primi, qualora conseguono l' intento loro, fanno acquistare compiuta conoscenza dell'ordine della natura, e quindi menano ad induzioni certe; mentre non giugnendosi a tanto dalle analogie e dalle ipotesi, non si ottengono per esse che mere induzioni probabili.

CAPITOLO V.

Delle operazioni dell' intelletto relative all' ordinamento delle idee, non che degli atti giudicativi innanzi esposti

I.

Epilogazione della origine logica delle idee dichiarata finora, e passaggio alla dottrina del metodo — Come ogni conoscenza richiede, da una parte talune operazioni conoscitive, dall' altra una materia cognita; notai così dal principio, che il quesito circa la formazione delle idee

(a) *Del modo di comporre le idee*. Cap. XX. §. 8.

ed il loro valore, abbraccia due parti; l'una si arresta al solo subbietto e cerca in esso l'origine logica delle idee, l'altra si rivolge agli obbietti, a fin di desumere e spiegare l'origine ontologica delle medesime.

Seguendo una tale divisione, nella prima Sezione di questo Libro, mi son proposto investigare soltanto, quali sieno le operazioni dello spirito, necessarie a spiegare l'origine logica delle idee. La qual cosa dopo aver come potea debitamente compita, veggo ora quasi ad un tratto, come tutte le operazioni conoscitive riducansi a due soli atti, di analisi cioè, e di sintesi: nel primo consiste la semplice percezione o l'astrazione, nel secondo il giudizio o la ricongiunzione dell'astratto al concreto. Di più veggo che simili due atti non sono mai divisi fra loro, quasi nel darci le conoscenze dominasse l'uno senza dell'altro. Che anzi ogni atto di analisi dice un preparamento alla sintesi, ogni atto di sintesi presuppone non pure ma pone a profitto l'analisi. Quindi ogni idea mi si offre, come un prodotto dell'analisi e della sintesi insieme. Quindi mi apparisce nel maggior lume la falsità di quelle due opposte dottrine dei filosofi, che a spiegare la formazione delle idee invocano o la sola analisi come già Condillac, o la sola sintesi come il nostro Paolo Costa. L'origine di queste due dottrine non ha potuto essere, che una osservazione parziale, e però incompleta, dei due atti proprî dell'intelletto, ed essenziali alla formazione delle idee (*a*).

Ma i mentovati atti di analisi e sintesi s'inoltrano per tre successivi gradi, a seconda dell'uffizio diverso che eseguono; ed acquistano da ciò una denominazione diversa. Cominciano coll'analisi e sintesi primarie, proseguono colle secondarie, pongono termine colle mediate o deduttive. Dalle prime compongonsi i giudizî constituenti e ne nascono le idee chiare, dalle seconde si formano i giudizî qualificanti e ne sorgono le idee distinte, nelle ultime consistono i raziocinî dai quali derivano le idee adequate, sieno complete o nol sieno. Inoltre abbiamo dichiarato come, se per la sola astrazione può darsi ragione delle semplici idee astratte, vi ha bisogno di un giudizio comparativo per ispiegare la formazione delle universali.

(a) Sulla confutazione di questi errori, può vedersi il *N. Corso di Filosofia*, Vol. I Par. III. Cap. II.

Dopochè nei superiori capitoli si è discorso, su questo tenore, della origine logica della conoscenza, e segnatamente delle operazioni relative alla formazione delle idee per le chiare, alla loro qualificazione per le distinte, ed alla deduzione dell' occulto dal cognito per le adequate; un nuovo fatto ci chiama ora ad un' ultima indagine. Questo fatto è, che noi sogliamo disporre in vario ordine fra loro le nostre idee, non che tutti gli altri atti summentovati del proprio pensiere. L'esempio continuo di simil fatto ritrovasi nel dominio intero dello scibile umano, e massime delle scienze, che altro non offrono menochè un vasto collegamento di idee, di proposizioni e di ragionamenti. Di qui il bisogno d' investigare in ultimo, quali sieno le operazioni dell' intelletto relative all' ordinamento delle idee, non che degli svariati atti conoscitivi già dichiarati di sopra. Or poi in un sì fatto ordinamento dei proprî pensieri, consiste appunto ciò che chiamasi *Metodo*. Quel che avvanza adunque si riduce a sapere, qual sia il vario metodo in cui possono procedere i nostri pensieri, quali le sue applicazioni agli atti peculiari dell' intelletto di cui è stato parola, quali in fine le leggi del loro naturale esercizio.

II.

Del metodo analitico e sintetico in generale, e sua differenza dalle operazioni di analisi e sintesi fin ora esposte — Anche il metodo, non altrimenti che le operazioni conoscitive suddette, dividesi da tutti i filosofi in *analitico* e *sintetico*: salvo che non tutti hanno dato ad essi quell' ampiezza che loro si addice; mentre alcuni li hanno considerati nelle sole idee, altri nella serie delle proposizioni, altri in fine nel collegamento dei raziocinî: ragion per cui non lieve differenza si trova, fra le nozioni che i diversi filosofi han dato di dette due specię di metodi.

Volendoci impertanto elevare ad una teorica, la quale abbracci i due metodi, analitico e sintetico, in tutta la loro universalità, ed in ogni applicazione possibile; conviene dapprima offrire di essi una tale nozione, che racchiuda così il metodo analitico e sintetico delle idee (in quanto sono il frutto dei giudizî e null' altro), che quello

delle proposizioni (e intendo qui delle esprimenti i giudizi qualificanti), e l'altro dei ragionamenti. Si osservi adunque, tenere lo spirito umano un doppio cammino, e porre un doppio ordine nel legame dei proprî pensieri, secondo che o acquista nuove idee, forma proposizioni nuove, e nuovi raziocini; o distribuisce, nel modo più confacevole alla loro natura, le idee già acquisite, o i giudizî e i ragionamenti formati. Il primo procedimento suggerito dal bisogno e dalla natura, offre un ordinamento di pensieri che constituisce un metodo *d' invenzione*, chiamato *analitico*; il secondo, derivato dalla nostra scelta, e proporzionato all' indole varia delle conoscenze e dei pensieri formati, presenta un metodo *distributivo*, ovvero una disposizione artificiosa, che dà forme al metodo così detto *sintetico*. Il metodo analitico quindi consiste in quell'ordine nel quale il pensiere trascorre dal noto all'incognito; il sintetico in quell' altro ordine, in cui l' incognito scoverto si distribuisce e dispone. Stante però che questo duplice procedimento si può avverare e nelle idee, e nelle proposizioni propriamente dette, e nei raziocini; ci conviene così considerare in che consista il metodo analitico e sintetico, in ciascuno di questi tre casi particolari.

Può rilevarsi frattanto in poco, quale sia la differenza tra il metodo analitico e sintetico, e le operazioni di analisi e sintesi di cui è stata superiormente parola: differenza facile a scorgersi, sol che si attenda al loro ufficio diverso. Per fermo è ufficio proprio delle tre note operazioni di analisi e sintesi, unicamente la composizione delle idee, o chiare o distinte o adequate, non che, particolari ed universali ecc. Intanto queste idee ponno essere, come diverse che sono, ordinate anche in vario modo; e, ad esempio, prima le composte poi le semplici, prima le particolari poi le universali, o viceversa. Evvi inoltre, come fu visto, diverse specie di proposizioni, varî modi di raziocinare : le quali operazioni conoscitive, sono capaci altresì di essere ordinate in differenti maniere. Perlochè, mentre le operazioni di analisi e sintesi pongono termine nella composizione delle idee : il metodo analitico e sintetico, presupponendo l' esercizio delle operazioni di analisi e sintesi, necessarie a comporre le idee, non ha altro scopo che porre un ordine nella progressiva serie dei nostri pensieri.

III.

Del metodo analitico e sintetico proprio delle sole idee — A prescindere dalle varie operazioni giudicative dalle quali derivano le idee, è dato a noi ordinare le idee stesse in alcuna delle due seguenti maniere. 1. Possiamo dar primo luogo alle più composte, come quelle che sono le prime ad ottenersi, passando in seguito alle meno composte, e per ultimo a quelle che sono semplici affatto; o ancora, tenendo lo stesso cammino, possiamo dalle idee degli obbietti individuali trascorrere a quelle delle spezie, e poi a quelle dei generi e delle proprietà universalissime. Simile procedimento fu dagli scolastici nominato metodo *risolutivo*: io lo chiamo *analisi* propria delle idee, perchè riguarda l' ordine inventivo di esse, suggerito dalla stessa natura. Così il geometra analitico, premessa la nozione del corpo fisico, passa a quella del solido matematico che ha lunghezza larghezza ed altezza, poi da questa all'idea della superficie che ha lunghezza e larghezza, quindi a quella della linea che ha sola lungbezza, e finalmente alla definizione del punto che manca al tutto di ogni dimensione. Così pure il filosofo analitico, lungi dal cominciare dalla ontologia, e poi scendere alla cosmologia ed alla psicologia; fa principio da questa che è la più particolare, e poi sale alla contemplazione dell' universo, di Dio, e degli esseri in generale.

2. Ma osservando un contrario ordine, possiamo altresì pigliar le mosse dalle idee più semplici, presentando in seguito le più composte, in fino alle concrete; siccome dalle nozioni più universali possiamo venire alle meno universali, ponendo termine nei singolari individui; ovvero discendere dalle più remote cagioni ai più prossimi effetti. Ha luogo in simil caso un metodo, che dagli scolastici tolse nome di *compositivo*, e che noi chiamiamo metodo *sintetico* delle idee, per l' artificiosa disposizione che dà alle idee già risolute per forza dell' anteriore analisi. Così in tal metodo, il geometra comincia dal definire la linea ed il punto, poi passa alla superficie, ed in fine al solido matematico; in quella stessa guisa che in filosofia i volfiani dalla ontologia solevano scendere alla cosmologia, occupandosi in ultimo della psicologia e della teologia naturale. E

queste cose mi sembrano bastevoli a far comprendere, quando le materie di una scienza sieno distribuite analiticamente, e quando lo sieno in modo sintetico.

IV.

Del metodo analitico e sintetico considerato nelle proposizioni — Perchè la dottrina dei due metodi acquisti la debita universalità, non conviene al certo ristringersi alle sole idee, in quanto presentano la materia della conoscenza. È necessario occuparsi bensì della forma, che è quanto dire dell' ordinamento dei nostri atti giudicativi, onde le idee derivano, e segnatamente di quelli che nominammo qualificanti, considerandoli per maggior chiarezza sotto l'aspetto di proposizioni, tanto nel metodo analitico che nel sintetico.

Del pari che nel metodo analitico le idee individuali precedono le universali, così nello stesso metodo non comincia il pensiero dallo stabilire, alla prima, proposizioni universali e per sè note, quali sono gli assiomi, da servire di principî a qualche intera scienza, mentre che non può prevedere quale sia l' uso da farne sopra verità che ancor non conosce. Si bene quelle proposizioni premette l' umano pensiero che, versando sopra obbietti determinati, sono particolari: cerca da esso far passaggio ad altre proposizioni, secondo che si vengono offrendo allo spirito; nè giovasi degli assiomi, come altri osservava, se non qualora il bisogno ne suggerisce l' uso, e li propone quasi da sè. Così dopo essersi visto, ad esempio, che ogni essere pensante è semplice, può lo spirito prendere da questa verità motivo ad esaminare, se sia pur vera la proposizione conversa, che ogni essere semplice sia pensante, o pure la sua subcontraria, che cioè solo alcuni esseri semplici sieno dotati delle facoltà di pensare. Dal che apparisce, come per passare da una proposizione ad un' altra, debbasi avere presente quanto si è detto, intorno la dottrina logica della conversione e della opposizione delle proposizioni (a).

E a tal proposito si avverta nuovamente, che le proposizioni alcune volte non pure ci danno occasione a formar-

(a) Ve. sopra, Cap. III, art. 4.° §§. II, e III.

ne delle nuove, ma autorizzano ancora a ritenerle come legittime in seguito delle prime; mentre in altri casi ci sono di spinta a formarne delle nuove, per investigarne solamente la verità. In vista di simil fatto, si vogliono meritamente distinguere due specie di mezzi, coi quali il pensiere trascorre da una proposizione ad un' altra: i *mezzi d' illazione*, così detti da che ci offrono la seconda proposizione come una conseguenza della prima; e i *mezzi problematici d' invenzione*, i quali ce la offrono come quella che deve formare obbietto di esame. Secondo ciò che è stato detto, la conversione debitamente fatta presenta un mezzo legittimo d' illazione. E dico debitamente fatta, poichè in essa deve restar salva nel vero senso l' estensione, non che il legame dei termini, come già fu dichiarato: in mancanza della qual legge, la conversione stessa non offrirebbe che un mezzo problematico d' invenzione. Dall' esser vero, ad esempio, che ogni triangolo è figura, se ne può inferire che qualche figura è triangolo: in che propriamente sta la conversione legittima. Ma non se ne potrebbe nello stesso modo desumere che ogni figura sia triangolo, poichè una tal conversione, violando la detta legge, non è che abusiva ed erronea: onde tutt' al più se ne dovrebbe esaminare la verità. Circa l' opposizione delle proposizioni poi, essa ci offre ora il mezzo d' illazione, ora quello di una semplice ricerca. Così nelle subalterne, dall' universale possiamo ricavarne la particolare, ma non da questa l' universale. Nelle contrarie dalla verità dell' una si può ricavare la falsità dell' altra, ma da che l' una è falsa non può concludersi che l' altra sia vera. L' opposto ha luogo nelle succontrarie, in cui da che l' una è vera non può dirsi che l' altra sia falsa, ma sì dalla falsità dell' una può inferirsi la verità della seconda. Nelle contraddittorie in fine, da che l' una è falsa si può dire che l' altra sia vera, e da che l' una è vera può ugualmente dedursi che l' altra sia falsa. E dessi avvertire per ultimo, che l' equipollenza delle proposizioni offre anch' essa un mezzo legittimo d' illazione. *Equipollenti* sono quelle proposizioni, che identiche in quanto al pensiere, non differiscono che per le parole, come queste: « i corpi sono gravi, i corpi premono gli altri corpi loro sottoposti ecc. ». Ora è evidente, che se una sola di esse è vera o falsa, tali debbano essere anche tutte le altre che hanno una significazione medesima.

Passando dopo ciò a considerare il metodo sintetico proprio delle proposizioni, chiaro apparisce qual sia l'ordine in cui si debba in esso disporle. Formati più giudizi, l'intelletto umano dà primo seggio a quei, che sono più evidenti più semplici e più universali, e che però servono alla intelligenza degli altri: quali per appunto sono gli *assiomi*. Soggiugne ad essi quelle proposizioni più particolari, che provansi mediante le universali verità premesse: e tali sono i *teoremi*, che enunciano qualche verità da dimostrare, e i *problemi*, che propongono alcuna operazione ad eseguire: i primi bisognosi di dimostrazione, i secondi di soluzione. Ricava per ultimo dai teoremi e dai problemi le illazioni spontanee che ne derivano, le quali tolgono nome di *corollari*. E se vi ha uopo di schiarimenti, o di alcuna proposizione che non sia evidente da sè, ed appartenga ad un' altra scienza; il metodo sintetico supplisce a tali richieste, col soccorso degli *scoli* e dei *lemmi*. Un rigoroso esempio di detto metodo in geometria, si può avere, senza altro aggiugnere, nelle istituta geometriche di Euclide.

V.

Se l' uso delle definizioni appartenga al metodo sintetico, o anche all' analitico — Una quistione si agita intorno ai due metodi; e questa è, se le definizioni debbano entrare nel solo metodo sintetico, o ancora nell' analitico: quistione intorno la quale i filosofi vanno in due diverse sentenze. Alcuni, fra quali fu primo Condillac, rilegarono le definizioni nel solo metodo sintetico; intanto che altri postieriori concedono loro il luogo anche nell'analitico, riducendole però a tenere in esso l' ultimo posto, come in compimento dell' analisi.

Intorno a ciò mi piace di esporre in breve il mio pensiere. E quanto alla prima sentenza, se le definizioni non fanno che decomporre un' idea composta, cioè presentarne l' analisi, perchè non ponno trovar luogo nel metodo analitico? Si dirà, come lo mantiene di fatti la seconda sentenza, che le definizioni debbano entrare solo nella fine dell' analisi, stante che desse suppongono le idee già composte nel nostro spirito, per opera degli anteriori atti analitici e sintetici dell' intelletto. Ove però si richiami, altro es-

sere gli atti di analisi e sintesi, ed altro il metodo analitico e sintetico, non si durerà a scorgere, come le definizioni suppongano bene gli atti analitici non solo, quanto anche sintetici, del pensiero; ma non per questo suppongono eziandio un anteriore metodo analitico: onde parmi non esservi dubbio, che si possa in molti casi far principio al metodo analitico, con quelle espressioni dichiarative delle idee, che definizioni si appellano. Così nel definir l'uomo, per un individuo organico, senziente, intellettivo e volitivo; che cosa fo io, se non dividere un tutto composto nelle sue parti meno composte, che similmente in virtù di altre definizioni si potrieno scomporre, fino al punto in cui gli elementi loro diverrebbero semplici?

VI.

Del metodo analico e sintetico proprio dei raziocinî — Seguendo il doppio modo di ordinare i raziocinî, vedemmo a suo luogo altri essere inventivi, altri dimostrativi soltanto: i primi incominciare dall'esame del subbietto, e poi mediante l'analisi delle sue proprietà note, passare allo scovrimento degli occulti attributi; gli altri, dopo essersi già ritrovato colla seconda proposizione del raziocinio inventivo qualche verità più universale, porre questa in primo luogo, e poi dedurne un'altra più particolare, per averla trovata in essa compresa. E poichè nel primo caso i raziocinî discovrono alcuna verità, mentre nell'altro dimostrano una verità già scoverta; soggiugnemmo pure, gli uni doversi chiamare analitici, e sintetici gli altri (a).

Un solo raziocinio analitico o sintetico, non può costituire per fermo alcun metodo ragionativo; poichè il metodo importa un ordine, e non può aversi ordine senza pluralità. Ma se avvenga, che più raziocinî analitici stieno connessi per modo da formare una sola serie, mutando il predicato della illazione dell'uno in soggetto di una premessa dell'altro, e via di seguito; in questo caso si ha un vero ordine o metodo ragionativo, il quale, pel passare che fa dal noto all'incognito, forza è che si chiami *analitico*.

(a) Ve. sopra, Cap. IV. art. I° §§. II, e IV.

Siccome per contra, se dopo essersi formato un raziocinio sintetico, si cerca dimostrare la verità di una delle sue premesse con un altro raziocinio anche sintetico, facendosi lo stesso di una delle premesse di questo, finchè non si giugna ad addurre un raziocinio che non debba esso stesso essere convalidato da altro; in tal secondo caso si ha un ordine di più raziocinî, i quali, poichè non fanno che dimostrare alcuna verità proposta, danno a un sì fatto metodo ragionativo il nome di *sintetico*.

Intendesi ora quali sieno le due leggi colle quali procedono questi due metodi. Entrambo non sono che una serie di più raziocinî. Ma il metodo analitico ha per legge, che la conseguenza del precedente raziocinio diventi premessa di quello che segue; il metodo sintetico al converso è diretto dalla legge, che una delle premesse del precedente diventi illazione del raziocinio seguente. Veggasi ciò nei due esempî che ne riporto. Procedo con metodo analitico in questi raziocinî: « L' *io* è essere pensante: l' essere pensante si rappresenta il moltiplice nel semplice: dunque l' *io* si rappresenta il moltiplice nel semplice. Ciò che si rappresenta il moltiplice nel semplice è metafisicamente semplice: l' *io* si rappresenta il moltiplice nel semplice: dunque l' *io* è metafisicamente semplice. Ciò che è metafisicamente semplice non può risolversi in parti, ed è però indestruttibile: l' *io* è metafisicamente semplice: dunque l' *io* è indestruttibile » (*a*). In questi raziocinî si osserva, che la conseguenza dell' uno diviene premessa dell' altro. Però questi stessi ponno ricevere un ordine sintetico, ed in tale ipotesi invece, la premessa dell' anteriore raziocinio diventa conseguenza del posteriore, così. « Tutto ciò che è metafisicamente semplice non può risolversi in parti, ed è indestruttibile: ma l' *io* è metafisicamente semplice: dunque l' *io* non può risolversi in parti, ed è indestruttibile. (Si pruova la minor premessa). Tutto ciò che si rappresenta il moltiplice nel semplice è metafisicamente semplice: ma l' *io* si rappresenta il moltiplice nel semplice: dunque l' *io* è me-

(a) Nel metodo analitico ragionativo, entrano per anche il prosillogismo, il sillogismo continuato e il sorite (Ve. Cap. IV. art. 3.°). Ma di essi abbiamo preferito parlare tra vari modi secondari di esprimere il raziocinio, a cagione della mutazione che inducono nella forma originaria di ragionare.

tafisicamente semplice. (Confermasi anche la seconda premessa). Ogni essere che pensa si rappresenta il moltiplice nel semplice : ma l'*io* è un essere che pensa: dunque l'*io* si rappresenta il moltiplice nel semplice ». E intorno a questo metodo bisogna avvertire , che l' ultimo raziocinio addotto non sia bisognoso esso stesso di pruova : la qual cosa importa , che abbia ambedue le premesse evidenti da sè.

Ad una serie connessa di più raziocini, significati con sillogismi interi , sogliono i logici dar nome di *polisillogismo*. Il quale per tutto ciò non dovea noverarsi fra le espressioni secondarie del raziocinio, come quello che nulla detrae alla forma sillogistica di ragionare. Sì bene , risultando di una serie di più sillogismi, deve esso risguardarsi come un esatto esempio del metodo ragionativo : onde al pari di questo ogni polisillogismo può essere o analitico o sintetico , a seconda dei due casi predetti , in cui o l'illazione del precedente sillogismo serve di premessa al seguente , o la premessa dell' uno discende come illazione dell' altro.

Finalmente una serie intera di più sillogismi connessi , considerata in quanto al valore che inserra , vien domandata dai logici *dimostrazione*. Le dimostrazioni quindi possono essere o analitiche o sintetiche. Ma sotto un altro rapporto, esse dividonsi in *dirette* e in *indirette*. Le prime di esse volgonsi ad esaminare la verità stessa che si propongono dimostrare o scovrire, onde dirette si appellano. Non di rado imperò i fatti raccolti , non offrono dati bastevoli per discovrire l'ignoto : nel qual caso , lasciando noi l' esame diretto dei fatti noti, non possiamo fare altro, che esaminare qualche proposizione opposta a quella di cui si cerca sapere; e quindi, giusta le leggi della opposizione , dalla falsità dell'una ricavare la verità dell'altra , ovvero la falsità di questa dalla verità della prima. E poichè di ordinario , dal vedersi che una delle proposizioni opposte , esaminata, conduce ad assurdi, concludiamo che quella di che volea sapersi è vera ; ne è venuto che le dimostrazioni indirette sieno state dette anche dimostrazioni *per assurdo*.

VII.

Se nelle scienze convenga meglio seguire il metodo analitico , o pure il sintetico — Nel richiamare le cose

delle giova ripetere: seguire l'umano pensiero un doppio cammino, secondo che o nuove conoscenze acquista, o le già acquistate dispone: nel primo consistere il metodo d'invenzione chiamato analitico, nel secondo il metodo di distribuzione detto pure sintetico. Nè questi due metodi si hanno a considerare, come altri già fecero, o nelle sole idee, o nelle sole proposizioni, o nei soli ragionamenti; bensì fa uopo osservare il doppio modo in cui il pensiero procede, così nell'acquisizione e nella distribuzion delle idee, che in quelle delle proposizioni, ed in ultimo dei raziocinî; dando per tal guisa alla dottrina metodica una estensione che abbracci non pur le idee, che sono il frutto degli atti giudicativi, quanto che gli stessi giudizî dell'intelletto, e soprattutto i secondarî e i dednttivi.

Si è disputato, se sia più proficuo alle scienze seguire il metodo analitico, o pure il sintetico. Visto che l'uffizio del primo è lo scovrire l'ignoto, e dell'altro il dimostrare e disporre le verità già scoverte, può comprendersi da quali ragioni sieno stati determinati i filosofi, nell'appigliarsi e nel precettare o l'uno o l'altro di essi. Per fermo una doppia specie di scienza vien qui fatto il distinguere: l'una *inquisitrice* cerca il vero da sè, nulla curando il riceverlo, si estima sempre incompleta, ed intende tuttodì a nuove inchieste; l'altra *dimostrativa* si attiene alle verità ricevute dai padri, e, non sollecita di altre indagini, prende solo a convalidare le già note dottrine colla forza dei ragionamenti.

La distinzione della scienza inquisitrice dalla dimostrativa, ci dichiara la ragione per cui altri proclamarono il metodo analitico, altri si attennero al solo sintetico. Di vero tutti coloro, che si contentarono di coltivare le scienze nello stato medesimo in cui le ricevettero, nulla immutando in esse, e non cercando di sospingerle oltre di alcun nuovo passo; credettero più idoneo ai loro bisogni giovarsi del metodo sintetico, che perciò chiamarono pure d'insegnamento. Quelli al contrario, che non paghi di aggiugnere valor di pruove alle verità già note, impresero essi stessi ad investigare le occulte; non potendo al certo trarre profitto del metodo sintetico, servironsi dell'analitico, che vollero solo idoneo a scovrire il vero, e, poichè da esso può nascere ogni progresso di scienze, metodo unico degl'inventori lo dichiararono.

Poichè trattasi di ordinamento scientifico, io veggo che la soluzione di detto problema, debba trarsi dalla natura stessa della scienza. Adunque il sapere *scientifico* in tanto dal *volgare* distinguesi, o dal sapere *istorico*, in quanto questo si limita ai soli fatti noti e patenti, quello dai fatti noti cerca ricavare gli occulti (come dagli attuali i primitivi), per ottenere notizia adequata di un obbietto qualsia. Un sistema poi di molte conoscenze scientifiche, constituisce la *scienza*: la quale è per tutto ciò naturalmente ed originariamente inquisitrice; nè, se tale non fusse in origine, potriasi distinguere da un sapere tradizionale e storico. Or poi il metodo d'inquisizione, col quale trascorresi dal noto all'occulto, non è, come fu visto, che l'analitico. È chiaro adunque che il metodo analitico sia quello, il quale si uniforma solo alla originaria natura delle scienze, che ad essa natura strettamente consegue, anzi non fa che una sola cosa con essa. E tuttavia ciò non toglie che si possa, in soccorso del metodo analitico, invocare, quando uopo ve ne abbia, ancora il sintetico. L'esperienza ce ne mostra anzi l'utilità, semprechè essendosi già ritrovati dei fatti analiticamente, si riprendono ad esaminare in ordine inverso, acciò dopo essersi andato dal tutto alle parti, o dal particolare all'universale, si imprenda a ricomporre la notizia dei tutti concreti, ricominciando dalle singole parti, o dalle proprietà più comuni. Contemperando questi due metodi, o meglio, chiamando il sintetico in sussidio dell'analitico, potrebbesi, ad esempio, far ricerca delle operazioni dell'intelletto così — Lo stato attuale del pensiero umano è quello di una continua deduzione dell'ignoto dal cognito. È l'alba? noi prevediamo che il sole sia vicino ad apparire. Cade una pietra; noi anticipiamo col pensiere l'effetto che produrrà sui corpi sottoposti: ed altri fatti consimili. Esaminando poi in quai modi noi deduciamo l'ignoto dal cognito, scorgesi effettuarsi tal cosa o pei raziocini o per le induzioni. Proseguendosi nello stesso modo, troviamo come sì i raziocinî che le induzioni risultano di più giudizî qualificanti. Per fine, che i giudizî qualificanti ne presuppongono degli altri constituenti — Fin qui col metodo analitico. Ma è necessario di ciascuna di queste operazioni avere ben distinta idea, e soprattutto non può certo ottenersi adequata notizia delle operazioni deduttive, che sono

le più complesse, senza che siasi proceduto innanzi nello schiarimento delle loro operazioni elementari. Il perchè è necessario espediente, che con metodo sintetico si riprenda l'esame di ciascuna di dette operazioni, incominciandosi dai giudizî constituenti, e poi risalendosi pei qualificanti, in fino ai giudizî deduttivi, dalla cui osservazione si era fatto principio. Nella stessa guisa, se già si sono ottenute delle verità universali, mediante i raziocinî analitici; qual cosa si oppone, perchè giovandoci di dette verità, non potessimo dimostrarne alcun'altra più particolare con dei raziocinî sintetici? Emerge da queste osservazioni (le quali ciascuno può estendere a mille casi, che nel corso delle diverse discipline si incontrano), emerge, dico, doversi in tutte le scienze, far principio dal metodo analitico, senza rifiutare, come in soccorso di esso, il contrario metodo sintetico (*a*).

Quanto alle operazioni di analisi e sintesi dell'intelletto, vedemmo dal principio di questo Capitolo (*b*), come nè la sola analisi, nè la sola sintesi, sieno bastevoli per comporre una idea; ma debbano entrambe a tale opera insieme concorrere. Congiugnendo questa verità all'altra, che abbiamo or dianzi fissata, intorno alla cospirazione dei due metodi; se ne ricava, che come gli atti semplici di analisi e sintesi sono necessarî insieme per comporre le idee, così il metodo analitico e l'altro sintetico debbono uniti intervenire per bene organizzare una scienza (*c*).

(a) Sembrami dopo ciò superfluo il confutare quella sentenza di alcuni, che non estimano il metodo analitico confacevole all'insegnamento delle scienze. Forse nell'insegnamento non si dee secondare l'ordine naturale di procedere, proprio dell'umano intelletto? e quest'ordine non consiste esso nel cominciare col metodo analitico, e nel seguir col sintetico? Perchè dunque voler dare all'insegnamento delle scienze un metodo esclusivo; e però diverso da quello che l'indole originaria delle scienze stesse il richiede?

(b) §. I.

(c) Chi sappia gli anteriori ed attuali traviamenti dei filosofici studî, non negherà per fermo che la loro instaurazione debba ripetersi singolarmente dai principî e dal metodo di filosofare. Si è chiesto se il metodo sia quello che frutti i principî, o se questi producano il metodo. Io ho sempre creduto, che i principî su cui riposa una scienza, debbansi invocare e stabilire, pria di occuparsi del metodo che dee dominare nelle sue ricerche. E dietro questo vero ho distinto altrove, per ciò che spetta a la filosofia, il metodo iniziativo dal progressivo: il primo che somministra i principî, l'altro che ordina le

SEZIONE II^a.

ORIGINE ONTOLOGICA DELLA CONOSCENZA UMANA.

CAPITOLO PRIMO.

DEL VALORE DELLA CONOSCENZA UMANA IN GENERALE, E DEI VARÎ SISTEMI CHE HANNO TENTATO DISTRUGGERLO.

Chiarite le operazioni conoscitive necessarie alla formazione delle idee, per ciò che concerne la loro origine logica; è intento di quest'altra Sezione ricercare l'assoluto valore della conoscenza umana, in che consiste l'origine ontologica delle idee. Con questo termine voglio dinotare la provenienza, e direi la scaturigine della materia cognita (se cioè questa sorga dallo spirito, o sia ricavata dagli obbietti): onde, chi ben vede, le due inchieste circa l'origine ontologica delle idee, e il loro valore, si risolvono in una sola. Di vero, se l'origine ontologica delle idee vien conosciuta obbiettiva; la materia cognita, in tale ipotesi, sarà data al pensiero e non posta da esso; sarà quindi indipendente dall'uomo, e, come dicono, avrà un valore assoluto. Ma questo valore saria nullo, quante volte la detta origine fosse subbiettiva, cioè la materia cognita posta dal pensiero e non attinta dagli obbietti, e gli stessi principî della ragione, dipendenti dalle subbiettive leggi dello spirito, fossero nulla più che verità relative ed umane. Per tale connessità soglio spesso proporre, come una medesima indagine, tanto l'origine on-

inchieste proprie di detta scienza. Si attaglia a questo pensare quanto sul proposito stesso scrive Vincenzo Gioberti, nome superiore alle mie lodi, del quale trascrivo il passo che segue. « Credesi oggi dai più che il metodo partorisca i principi; il che è un errore gravissimo. I cui fautori volendo spiegare la generazione dei principî, si tolgono ogni via di stabilire le ragioni del metodo; laddove queste, e non quelli, vogliono essere trovate e dichiarate legittime. I principî sono obbiettivi, eterni, assoluti: non hanno origine, si legittimano da sè: o per dir meglio si affacciano da sè stessi allo spirito, che li riceve, e se li rende famigliari nell'acquisto del sapere » (*Introduzione allo studio della Filosofia*, Tomo I. Proemio). Avverto solo, che ciò che in questo passo si dice, dall'insigne filosofo, del metodo, vuolsi riferire propriamente a quello che abbiamo chiamato *progressivo*, intanto che i principî constituiscono il metodo *iniziativo*.

tologica, che il valore della conoscenza. Se non che il dir valore importa più apertamente, ciò che vi ha di obbiettivo e di assoluto nel materiale della conoscenza, a distinzione della parte formale e subbiettiva di essa: ed è per questo, che mi piace a preferenza giovarmi di tal secondo vocabolo.

Così l'origine che il valore, riguardano frattanto la provenienza, e ciò che vi ha di assoluto nella materia cognita. Ma che vuolsi intendere per materia cognita? Quale è poi la materia essenziale della conoscenza, di cui deve proprio occuparsi questa seconda parte d'ideologia? Per soddisfare a questi preliminari quesiti, e per mantenere vie meglio distinte le due condizioni della conoscenza, il formale dal materiale; comincio dal dichiarare, che cosa s'intenda, e qual sia la materia essenziale della conoscenza, facendo di essa un'accurata analisi, pria di scendere all'esame speziale dei singoli elementi cogniti. Ed acciò fosse maggiore il profitto delle verità che si andranno a stabilire, con rivolgerle e contrapporle agli errori vigenti; farò seguire a detta analisi una rassegna dei principali sistemi moderni, che hanno tentato di annullare l'assoluto valore della conoscenza, e con esso l'eterna verità dei principî, e le realità fondamentali dello scibile umano (a).

ART. I.

Della materia essenziale alla conoscenza, e del suo valore assoluto in generale

I.

In che consista la parte materiale della conoscenza a differenza della formale, e come possa di essa intraprendersi un' adequata ricerca — Se le operazioni conoscitive costituiscono la forma della conoscenza, la sua *materia* consiste negli obbietti cogniti: ecco la definizione precisa che se ne può dare. Ma che s'intende per obbietto

(a) L'argomento di questa seconda parte fu preanticipato nella Introduzione (§§. I, II e III): or si richiama solo, per poterlo svolgere come merita, ed esaurirlo.

cognito? A ciò rispondo, giusta la più comune accettazione del termine, potersi chiamare obbietto cognito tutto ciò che si fa apprendere, quale esso è, dallo spirito; che a lui rivelasi nella sua natura, e che è percepito o concepito da lui. Questo parmi della maggiore evidenza: atteso che non puossi percepire o concepire, senza percepire o concepire alcuna cosa. Ora ogni cosa che si concepisce o percepisce dallo spirito, è ciò che chiamasi appunto obbietto cognito.

L'obbietto cognito può essere o semplice o composto. È semplice quando non risulta di altri elementi, come l'essere, l'azione, la relazione ecc.; è composto quando raguna in sè vari di detti elementi, e può risolversi in essi. Se l'obbietto cognito è semplice, chiamasi propriamente elemento di conoscenza, nel senso di elemento primo, cioè indecomponibile; ed esso forma obbietto della semplice: percezione detta così da che appunto l'obbietto suo è semplice. Qualora poi l'obbietto cognito è composto, come l'idea di una pianta, di un animale, di un uomo, non può dubitarsi che debba risultare eziandio di elementi semplici, essendo tale la condizione di ogni natura moltiplice. Or, se anche gli obbietti còmposti della conoscenza, o a meglio dire le idee composte, nascono, come è evidentissimo, dagli elementi semplici; manifesto è, che la materia cognita debba considerarsi, come risultante tutta di elementi semplici, e come risolvibile in essi. La qual cosa porta a concludere, che la parte materiale delle nostre idee, devesi ricercare in fine, negli elementi primi ed universali della conoscenza umana. E li dico primi, perchè vi ha degli elementi, che sono tali soltanto rispetto alle nozioni più composte, le quali gl'includono e li presuppongono; nell'atto che essi stessi sono prodotti da altri elementi (*a*). Li ho poi chiamati universali, per significar quelli che entrano nella composizione di tutte le idee, e che formano la materia essenzialmente cognita dell'umano pensiero (*b*): onde i detti elementi medesimi, ponno contrassegnarsi bensì coll'epiteto di essenziali.

Ma dietro qual norma potrà intraprendersi una rassegna

(a) Ve. nota a pag. 18.
(b) Ve. Introduz. §. IV.

completa di così fatti elementi? A me pare, che le cose discorse nell'anteriore parte del libro, ci somministrino il filo per questa nuova ricerca: e intendo dire spezialmente della teorica abbastanza svolta dei giudizî primitivi, secondarî e deduttivi. Noi dobbiamo trovare quali sieno gli elementi essenziali della conoscenza umana, quegli elementi primi cioè che entrano in ogni idea complessa, che la compongono e la constituiscono. Or poi tutte le idee complesse, siccome si è visto al proposito della loro origine logica, sono il frutto degli atti giudicativi dell'intelletto. Il perchè gli elementi essenziali della conoscenza, non ponno essere nè più nè meno di quelli, che vengono presupposti da ciascuna specie dei nostri giudizî: ed è però chiaro, che trovati gli elementi anteriori ai diversi atti giudicativi, ovvero sintetici, dell'umano intelletto, si sieno per ciò stesso invenuti gli elementi essenziali della conoscenza, o, come dal principio si è detto, la materia essenzialmente cognita, intorno la quale versa l'origine ontologica delle idee. Intanto i nostri giudizî sono o costituenti e primarî, o qualificanti immediati cioè secondarî, o qualificanti mediati cioè deduttivi. Tutto dunque riducesi a sapere, quali sono gli elementi essenziali, presupposti dai giudizî primarî, quali gli elementi stessi anteriori ai giudizî secondarî, quali in fine quelli sui quali riposano tutte le deduzioni possibili. Pria di esaminare in diviso il valore di cotali elementi, la chiarezza mi obbliga a ricercare quali essi sieno, ed a disporli in serie nel loro proprio ordine (*a*).

II.

Quali sieno gli elementi presupposti dai giudizî costituenti — Giudizî costituenti o primari sono quelli, che riuniscono l'elemento dell'*essere* al complesso dei suoi modi, e formano così l'idea di un subbietto modificato qualsia. Segue da ciò, che gli elementi presupposti dai giudizi primitivi sien due: 1° quello dell'*essere*, percepito da un

(a) Ciò che in questo articolo insegnasi intorno la materia cognita, in generale; non è una ripetizione, ma un necessario sviluppamento, di quanto so ne era anticipato nel Cap. I. di questo Libro (Sez. 1ª), massime per distinguere fra loro l'origine logica, relativa al formale, e l'origine ontologica, relativa al materiale della conoscenza.

atto semplice dell'umano intelletto ; 2° quello dei modi, appresi dai sensi, e ritenuti in confuso dalla nostra immaginativa. Fra tale doppia sorte di elementi, corre poi questo divario. Il secondo è sensibile, empirico (*a*), e, qualora trattasi di obbietti esterni, ancora materiale : onde, dopo quello che ne è stato detto nella psicologia, non è da tenersi su di esso ulteriore discorso. Il primo al contrario, poichè svolto e depurato da tutte le affezioni sensibili, non può esistere così astrattamente in fuori dell' atto percettivo dell'intelletto : è quindi semplice, intelligibile, e direi spirituale, perchè *spiritualizzato* dalla forza analitica dell'astrazione. Or egli è chiaro che l'ideologia, in quanto è scienza d' idee e non di sentimenti, cioè della parte cognoscibile e non sensitiva dell'uomo, deve di questo primo elemento, ad esclusione dell' altro, occuparsi.

Intanto l'elemento dell'*essere*, necessario ai giudizî costituenti, non serba in essi tuttora il medesimo significato. Alle volte importa ciò che è pensato perchè *è*, come quando dicesi « io sono essere, i corpi sono esseri » ec.; alle volte significa ciò che *è* perchè pensato da noi, siccome nel dirsi « i numeri e le figure della matematica sono degli esseri ». Nell'un caso l'essere esprime qualche cosa che non dipende dal pensiero, e chiamasi *reale* ; nell' altro dinota ciò che esiste nel pensiero e per lo pensiero, e chiamasi *ideale*. L'essere reale può deffinirsi ancora, per quello che è dato allo spirito ; l'essere ideale, per l'oggetto che è posto da lui. Da ciò vedesi, come la sola voce di *essere* non presenta che una nozione assai vaga, di una mera *attualità*, comune tanto alle idee che alle cose esistenti. Quelle ci offrono esseri ideali, queste esseri reali. Togliete se sieno ideali o reali, posti da noi o dati a noi ; quel che ci avanza, offrirà la nozione di una pura attualità, che i moderni appellano essere *puro :* apice dell' astrazione, ed elemento minimo dei cogitabili. Esso però si specifica, come si è visto, nelle due classi degli esseri reali, e degli ideali ; ed acquista con ciò un senso più determinato, ed una capacità ad essere adoprato dai nostri giudizî, congiugnendosi ai singoli obbietti esistenti o in noi o in fuori di noi.

(a) Cioè rimasto tale, perchè non appropriato ancora dall'intelletto.

III.

Quai sieno gli elementi anteriori ai giudizi qualificanti — Ogni giudizio primario non richiede che un solo elemento semplice, quello dell'*essere*; stante che l'altro dei modi, senza passare nell'intelletto per opera della semplice percezione, è rimasto tuttavia proprio dei sensi o della immaginativa. Di qui è che l'idea chiara delle cose sensibili, la quale deriva da un giudizio primario, non è spirituale all'intutto, ma, per ciò che spetta i modi di essere, involto ancora nelle condizioni dei sensi.

L'opera dello *spiritualizzare* continua però, per virtù dei giudizi qualificanti. I quali riposti nell' attribuire date qualità a dati subbietti, incominciano, o meglio richiedono innanzi di sè, la semplice percezione dei singoli modi: percezione per la quale i modi stessi dell' essere, vengono depurati, astratti, e resi anch' essi elementi semplici ed intelligibili. Ma i giudizî qualificanti hanno per proprio l' attribuire i detti modi ai loro subbietti. Essi quindi presuppongono ancora, come loro fondamentale elemento, il concepimento di qualche subbietto o reale o ideale, il quale è necessario a sorreggere i modi significati da detti giudizî. Da ciò si fa chiaro, che gli elementi anteriori ai giudizî qualificanti sienò anche due, cioè, 1° il concepimento di un subbietto qualsia, 2° la percezione dei suoi singoli modi. Ma il primo di questi elementi non è semplice, poichè prodotto dalla primaria operazione giudicativa dell' intelletto; e come tale, riceve la sua spiegazione al proposito della superiore categoria dell' essere. La meteria adunque esclusivamente propria dei giudizî qualificanti, deve ricercarsi nell' altro elemento dei modi, in quanto sono l' obbietto della semplice percezione, ma secondaria, del nostro spirito.

Or, circa tal cosa, avverto innanzi chiamarsi *modo*, tutto ciò che determina un essere come che sia. Niuna determinazione poi può trovarsi o concepirsi negli esseri, se non sia o una qualità, o un atto o rapporto reale, o una relazione logica. Chiamo qualità ciò che conviene ad un essere, come a subbietto d' inerenza; dico atti o azioni quei modi, che dipendono dall' essere, come dal principio che li produce; e serbo il nome di relazioni logiche a quelle proprietà, che scorgo negli esseri, semprechè li con-

fronto tra loro, e li pongo in vicinanza nel mio pensiero. Il perchè, dopo essersi parlato dell' elemento dell' essere, sostegno, principio e fondamento di qualsivoglia modo (*a*); questa seconda parte d' ideologia dee ricercare il valore delle determinazioni sue in generale, sieno qualità, atti, o rapporti logici. In generale dico, perchè una scienza universale come l' ideologia, non può discendere ai singoli attributi, o pure alle azioni e relazioni proprie di ciascuna classe di esseri che sono in natura. Perchè sia consentanea a sè stessa, l' ideologia deve attenersi alla ricerca della sola materia essenziale (*b*): deve limitarsi quindi in virtù dell' astrazione a quegli universali modi, che sono inseparabili dagli esseri in generale, e che vanno innanzi, come elementi essenziali, a tutti i giudizî qualificanti.

IV.

Quali sieno i principî supremi di scienza, ovvero gli elementi scientifici universali, sui quali riposano i giudizi deduttivi — Innanzi tutto, i giudizî deduttivi sono qualificanti al pari dei secondarî, benchè si distinguessero per essere mediati, e bisognosi di questi. I giudizî deduttivi adunque richieggono in primo gli stessi elementi dei modi, cioè delle qualità, degli atti e dei rapporti (*c*); e per questa parte non hanno di speciale altro, se non che questi modi sono dedotti, cioè ricavati dalle proprietà note da sè (*d*). Ma in quanto sì fatti giudizî son deduttivi, cioè desunti come illazioni dalle loro premesse, hanno qualche cosa di proprio, che affatto li differenzia dai secondarî: la qual cosa consiste in ciò, che essi presuppongono e derivano da alcuni principî, che noi chiamiamo per questo *principî di scienza*, fondamento di tutte le deduzioni possibili.

È necessario, come per gli altri elementi così per que-

(a) È tale il triplice rispetto dell'*essere* propriamente detto: il quale può considerarsi e come sostegno della qualità, e come principio degli atti, e come fondamento delle logiche relazioni.

(b) Introduz. §. IV.

(c) Per brevità, dico alle volte rapporto semplicemente, in vece di rapporto logico. Ciò però quando non mi sembra potere incorrere equivoco d' idee nell' intero discorso.

(d) Ve. Sez. I. Cap. I. §. III.

sti, investigare quali sieno cotali principî, e come vengano espressi. Chiamo in rassegna, a tale uopo, le diverse maniere di dedurre l'ignoto dal cognito, rilevando l'un dopo l'altro i principî che campeggiano in ciascuna specie di deduzione.

Un modo di ricavare l'ignoto dal cognito consiste, come noto è, nelle induzioni. Le quali o sono di generi e di specie, quando si inferisce dato soggetto da data qualità (o viceversa), da che si era visto altre fiate, che qualità simile conveniva a soggetto simile (o per lo contrario); o pure sono di azioni e di leggi, qualora dal vedere in certi casi, che date cagioni operano in dato modo, ne deduciamo la maniera di operare di altre cagioni simili in altri simili casi. È chiaro poi, per le cose a suo luogo discorse, che in tali due specie d'induzioni dominano i due principî di analogia, cioè: che soggetti simili hanno qualità simili, e cause simili producono effetti simili; o per converso, che qualità simili convengono a soggetti simili, ed effetti simili derivano da simili cause (a). Ricavasi facilmente da ciò, che i due principî di analogia sieno quelli, i quali sovrastanno al primo modo di dedurre l'occulto dal noto, consistente nelle induzioni. Io li chiamo *principî sperimentali di scienza*, perchè riposano entrambo sul dato della costanza della natura, nelle sue opere come nelle sue leggi, contestatoci dalla esperienza (b).

Un altro modo di dedurre l'ignoto dal cognito, è riposto nei raziocinî. Questi, considerati in quanto alla materia, sono, o empirici, o misti, o puri (c). Trascorresi negli empirici dal noto all'occulto, segnatamente in virtù di qualche universale verità di esperienza, fornitaci dalle anteriori induzioni: il perchè non presuppongono essi altri principî di scienza, in fuori dei due principî sperimentali di analogia, dai quali desumono il loro valore le induzioni medesime. Per ciò che riguarda adunque gli empirici, i raziocinî non richiamano a ricercare alcun nuovo principio di scienza.

Ma i raziocinî misti deducono l'ignoto dal noto in un

(a) Rimetto per tutto questo, al dettone nella Sez. I. Cap. IV. art. 4.° §. II.
(b) Ivi, §. III.
(c) Sez. I. Cap. IV. art. I.° §. VII.

doppio modo, e si giovano di due diversi principî, che ora conviene ben rimarcare. Alle volte inferiscono la natura di una sostanza ignota, dalla vista dei tali noti attributi: e così nella psicologia si ricava la semplicità della sostanza pensante, dall'esame dei fatti noti, sì dei sentimenti, che delle conoscenze e dei voleri. Altre volte deducono la notizia di una causa occulta da qualche effetto palese, come quando, nella ontologia, rimontasi dall' esistenza dell' universo, alla esistenza di Dio. Nel primo caso inserve di principio la verità, « non vi ha modo senza sostanza »; nel secondo la verità, « non vi ha effetto senza cagione ». Così l'una che l'altra si danno a vedere quali *principî razionali di scienza* (siccome io li nomino a differenza degli sperimentali); poichè entrambo i detti giudizî enunciano un necessario rapporto tra il predicato e il subbietto, e però sono entrambo puri, incondizionali, *a priori* (*a*). Salvo che il primo, il quale enuncia, non potervi essere modo senza sostanza, chiamasi principio di *modalità*; e il secondo che dice, non potersi dare effetto senza cagione, toglie nome di principio di *causalità*. Ho detto poi, che essi sono proprî dei raziocinî misti, atteso che nel dedursi un fatto da un altro fatto, in forza di qualche verità di ragione; si fa uso di un giudizio sperimentale, e di un altro razionale: e si sa che i raziocinî, i quali costano di due premesse sì fatte, tolgono nome di misti.

Avanzano i raziocinî puri. I quali o sono intesi a dedurre un' idea da un'altra, per la medesimezza intima che intercede fra di esse; o si rivolgono a negare un' idea di un'altra, per la ripugnanza che passa fra loro. Nel primo caso i raziocinî puri poggiano sul principio, che si possa affermare di un' idea, tutto ciò che trovasi in essa racchiuso; nell'altro riposano sul principio, che si debba negare di un' idea, tutto ciò che vi ripugna e la esclude. Il primo principio si nomina d' *identità*, che si esprime colle formole, *quel che è, è quel che è; a è a: lo stesso è lo stesso*. Il secondo principio vien detto di *contraddizione*, significato dalle formole, *quel che è, non è quel che non è: a non è non a; lo stesso non è l'opposto:* le quali non indicano, se non l' impossibilità di concepirsi insieme

(a) Ve. Sez. I. Cap. III. art. 3. §. I.

l' essere e il nulla. Non vi ha dubbio poi, che tali due verità si offrano anch'esse quai principî razionali di scienza, perchè necessarie, incondizionali, pure, *a priori*.

In seguito di tale analisi su le operazioni deduttive dell'umano pensiero, se ne ricava, essere sei e non più principî di scienza, sui quali fondansi tutte le deduzioni possibili. Di questi principî due sono sperimentali, e intendo dire quelli di analogia: dei quali essendosi detto abbastanza nell'anteriore Sezione del libro, non ci rimane altro a soggiugnere in questa (*a*). Quattro adunque sono i principî razionali di scienza, cioè quelli di modalità, di causalità, di identità e di contraddizione: e di questi devesi ora investigare l'origine e l'assoluto valore.

V.

Riduzione delle cose dette, e proposizione del quesito intorno l'assoluto valore della materia cognita — In fuori degli atti giudicativi, i quali debbono di necessario essere posti dallo spirito, e costituiscono la forma della conoscenza umana; vi ha dunque taluni elementi primarî, che sôn presupposti da ciascuna operazione dell'intelletto: e tali, nei giudizî costituenti, sono l'essere reale o ideale; nei qualificanti, tanto immediati che mediati, la qualità, l'azione e la relazione (*b*); nei mediati in particolare, i principî supremi di scienza. I quali elementi, poichè anteriori a ciascuna di dette classi dei nostri giudizî, constituiscono la materia della conoscenza, a distinzione della sua forma. Ondechè in ultimo puossi con tutta chiarezza asserire, che la materia essenzialmente cognita, stia riposta nei suindicati elementi primi della conoscenza medesima.

Emerge da tutto questo, dover essere unico intento di tal parte d'ideologia, il ricercare l'origine ontologica, che è quanto dire il valore, degli elementi essenziali delle nostre idee: rassodando cioè, se gli elementi dell'essere, quelli dei suoi modi, e i principî razionali di scienza (dei quali rimane a far parola), sieno dati all'intelletto, indipendenti

(a) Ve. Cap. IV. art. 4.°

(b) Con questo divario, che nei giudizî secondarî immediati, i detti modi di essere sono manifesti o noti da sè; nei mediati sono innanzi occulti, e poi dedotti dai primi (Sez. I. Cap. I. §. III).

da esso, obbiettivi ed assoluti; o pure se sieno posti dallo spirito, esistenti in esso e per esso, relativi e condizionali. A conseguire tale intento è manifesto poi, come l'ideologia debba pigliar le mosse dalla psicologia, e ritrovare un passaggio da essa alla ontologia: il che vuol dire, che cominciandosi dalle idee, si debba andare alla realtà dell'ideato. Che ove in effetto, notai altrove, l'ideologia si ristesse alla semplice sposizione delle idee e dei loro elementi, senza porsi nella investigazione della parte obbiettiva ed assoluta che inserrano; mancherebbe al suo scopo maggiore, restando l'uomo nell'empirismo. Ed ove si piegasse in vece alla disamina degli esseri, pria di assodare come si possa avere di essi certezza; lascerebbe l'ontologia sfornita di pruove scientifiche, e menomando la singolare natura della filosofia, nell'essere scienza fondamentale, cederebbe libero il luogo al razionalismo (*a*). Il perchè le due cose suddette debbonsi tra loro nella ideologia congiungere; la parte subbiettiva e la obbiettiva: ben vero che deve precedere la riflessione psicologica, e deve ad essa venir dietro l'ontologia.

Alla evidenza maggiore di simil cosa, ed a mostrare col fatto, come il valore della conoscenza non possa trovarsi fuori della suddetta unione; mi sia dato farne una verifica nella storia dei più noti sistemi moderni. I quali o attenendosi ai fenomeni subbiettivi, senza passare all'obbiettivo e reale; o cominciando dall'ente obbiettivo, senza stabilirlo sopra alcun primo dato di fatto; hanno creato l'empirismo o il razionalismo, e in ambo i casi hanno distrutta per doppia strada l'ontologia, come scienza di enti reali.

ART. 2°.

Dei vari sistemi, che oppugnano il valore assoluto della conoscenza umana

I.

In che consista l'errore, e quali sieno le principali

(a) Dei sistemi così empirici, che razionali, si va a parlare di proposito nel susseguente Articolo.

sue spezie — Dovendo parlare di taluni erronei sistemi, che annullano per doppia strada l'ontologia, ovvero l'obbiettivo ed assoluto valore della conoscenza; dichiaro innanzi, qual sia la natura generica dell'errore, e quali le sue spezie, sotto cui i sistemi che andrò a dire vannosi ad arrollare.

L'intelletto è la facoltà di giudicare; ma i giudizî dell'intelletto ponno essere o retti od erronei. Sono *retti* quei giudizî, i quali uniscono o disgiungono gli elementi cogitabili, in quella stessa guisa in che gli elementi reali sono uniti o disgiunti in natura: sono *erronei* tutti quegli altri, che congiungono quegli elementi che nella realtà son divisi, e separano quelli che sono congiunti. È retto il giudizio che dice, ad esempio, « i corpi esser gravi », retto quello che pronunzia, « il cerchio avere i diametri eguali » ecc.; ma sono erronei giudizî quegli altri, che affermano « i corpi non esser gravi, nè i cerchi esser rotondi ». Or poi, nell'atto in cui un giudizio si allontana dalla natura della cosa appresa, dicesi che l'intelletto erra: onde l'errore non ha luogo altrimenti, che in giudicandosi una cosa diversamente da ciò che essa è. Di qui segue, potersi genericamente deffinire l'*errore*, per « la disconvenienza fra l'atto giudicativo dell'intelletto, e l'obbietto, ovvero la cosa giudicata ». Al contrario poi la *rettitudine* dei giudizi non può consistere, che « nella convenienza fra gli atti conoscitivi (che è quanto dire giudizî dell'intelletto), e la natura degli obbietti stessi » (*a*).

Gli errori intanto ponno aver luogo in due modi. Si può recedere dalla natura delle cose, o trascurandosi alcun fatto che in esse è, o invocandosi ed aggiugnendovi un fatto che in esse non è. Nell'un caso si hanno gli errori di *difetto*, nell'altro gli errori di *eccesso*. Quelli mancano perchè trasandano qualche fatto che sta nell'obbietto, questi perchè ne inserrano qualcuno di più. Fra primi vanno quei giudizî, che negano ciò che dovrebbero affermare; fra

(a) Potrebbesi a tal proposito distinguere l'errore e la rettitudine, (teoretica), dalla verità e falsità, in quanto i primi son propri dei giudizi, le seconde proprie delle idee (Ve. nota a pag. 102). Tuttavolta queste voci si adoprano spesso come sinonimi; e i giudizi massimamente si chiamano così retti che veri, così erronei che falsi; comechè le idee si dicessero più vere che rette, e meglio false che erronee.

secondi quelli che affermano ciò che dovrieno negare. Se si dicesse « i gentili non furono, nè dotti nè saggi »; questo giudizio sarebbe erroneo per difetto, perchè negativo. Ma se si dicesse « i gentili furono atei », quest'altro giudizio sarebbe erroneo per eccesso, perchè in luogo di rimuovere il predicato dal subbietto, lo affermerebbe di esso. E tali sono in breve le due specie più universali di errori, che si possono annoverare (*a*).

II.

Dei sistemi empirici, i quali negano l'ontologia, per error di difetto — Sotto nome di *ontologia* voglio significare, « la scienza di ciò che vi ha di obbiettivo ed assoluto nella conoscenza umana » (*b*). Dal che può vedersi, come essa corrisponda a quella parte d'ideologia, che tratta dell'origine ontologica, ovvero del valore della conoscenza medesima: quale è appunto quella, cui facciamo luogo in questa seconda Sezione del Libro.

L'ontologia è stata, come nell'antica così nella moderna filosofia, attaccata da una doppia serie di sistemi; altri empirici, altri razionali: quelli erranti per difetto, questi per eccesso. Darò un'idea succinta di essi, quale può venir comportata dalla natura e dall'intento dell'opera; limitandomi solo ai principali fra sistemi moderni.

Dirò prima degli empirici, perchè, di pochi casi in fuori, formano essi il carattere della filosofia dominante nel secolo anteriore al nostro.

Seguace del metodo di Bacone, riposto nell'osservazione dei fatti, Giovanni Locke si propose nel suo Saggio su l'intelletto umano, investigare « per che modo il nostro spirito acquisti una sì grande quantità d'idee, e d'onde ricavi tutti quei materiali, che formano la base ed il fondo delle sue conoscenze. A ciò risponde in una parola, dalla *esperienza:* È dessa il fondamento delle nostre conoscenze, è da essa che hanno origine tutte le idee. Ma l'esperienza è doppia; l'una appartiene alla *sensazione*, l'altra alla *riflessione*: la prima è rivolta sugli obbietti esterni, la

(a) Ve. nota cit.

(b) Questa definizione è chiara da sè, dopo ciò che si è detto or ora sull'origine ontologica delle idee, e sul loro valore (Ve. art. prec.).

seconda sulle operazioni interiori della nostra anima. Sono adunque tali, a suo avviso, i soli fonti onde tutte le conoscenze desumono la loro origine; cioè a dire, le idee delle cose esterne e materiali, che sono gli oggetti della *sensazione*, e quelle delle operazioni del nostro spirito, che sono gli oggetti della *riflessione* » (*a*).

Questo metodo strettamente sperimentale, e le dottrine che lo accompagnano, introdotti in filosofia per opera dell' inglese Locke, formano l' impronta delle scuole francesi nel secolo diciottesimo, ed offrono il principio e le tracce delle ideologie sensiste di Bonnet, Condillac, e Tracy, coi loro seguaci. Nulla può dirsi di meglio a dinotare il carattere della costoro filosofia, se non ch' ei furono i più fedeli osservanti del metodo, e dei principî locchiani. Ma avendo detto del metodo, occorre accennare i punti più rimarchevoli, in cui si uniformano le dottrine dei succennati filosofi, riducendoli ai tre che seguono.

1.° Nello spiegare la formazione delle conoscenze, si fa nulla da essi la parte formale, consistente nelle operazioni di analisi e sintesi dell' intelletto, e lasciasi il solo materiale fornito dalla esperienza: di sorta che, ridotte le idee a sensazioni, e risoluta la facoltà di giudicare nella semplice apprensione sensibile, si va nella conseguenza, che le più alte operazioni intellettive, e le più spirituali idee, o nulla sieno, o sieno sensazioni trasformate. I sensisti in effetti assumono il vocabolo *idea*, come sinonimo di *sensazione*; e per dar ragione delle prime non pensano esservi uopo di altro, che dell'esercizio dei sensi, o tutt'al più dell' intervento ancora dell'attenzione, comunque malamente spiegata a guisa di sensazione più forte (*b*).

2.° Il detto mancamento riguarda l'origine logica delle idee; ma, per ciò che spetta all' ontologia, l' altro fallo da doversi ben redarguire nella dottrina locchiana è,

(a) Ve. *Essai philosophique, concernant l'entendément humain*, Liv. II. Ch. I. §§. 2, 3, e 4.

(b) Ve. Condillac, *Essai sur l' origine des connaissances humaines*, Sect. II. Ch. I. §. I. Il signor Lallebasque essendosi proposto risolvere; « Se la sensazione possa altresì chiamarsi percezione, cognizione od idea »; finisce con dire: « i più han ritenuto che una *sensazione* qualunque potesse dirsi a buon dritto *percezione* ed *idea* » (*Principii della Genealogia del pensiero*. Lib. I. Sez. I. Cap. XIX).

l' essersi negato ogni passaggio dalla parte psicologica alla ontologia. Di vero, l'inglese Locke, dietro una mancante ispezione di fatti, vide o credette vedere, che i mezzi di conoscenza invocati da lui, la sensazione e la riflessione, sieno ben sufficienti a fornirci le idee dei modi, tanto dei corpi che dello spirito, ma non già della loro sostanza: dal che, con evidente abuso di logica, ne ricavò non pure, che l' elemento della sostanza sia sfornito di fondamento nella coscienza e nei sensi, ma che sia ignoto fin anco allo spirito., e sia voce sfornita di senso in tutti i discorsi (*a*). E i sensisti seguaci, dopo essere convenuti, che l'una e l' altra sperienza non raggiungono se non mere affezioni sensibili, devengono anch'essi nella illazione, che lo spirito e i corpi nulla rappresentino di più per noi, se non dei complessi di interni o di estrinseci modi. Sulla negazione della ontologia, si vennero formando così, in forza dei detti principî, due scienze di fenomeni: dir voglio la *fenomenologia* dello spirito, e quella della natura (*b*). Primi a dare l' esempio di simil modo di trattare la psicologia, furono Reid e Stewart, i quali eliminando ogni ricerca sulla natura dell' anima, ridussero la scienza del pensiero alla sola rassegna delle sue facoltà ed azioni (*c*). E dall' altra parte, ritenutosi da Condillac essere lo spirito, agli sguardi del sentimento interno, la collezione delle sensazioni presenti e di quelle offerte dalla memoria; sopraggiunse, che nemmeno i corpi sieno altro per noi, fuorchè il risultamento di una sintesi, colla quale l'anima, indotta dalla sensazione di solidità, trasporta fuori di sè, e raguna in un tutto complesso, le interne sensazioni dei colori, dei sapori, degli odori e dei suoni: il che vuol dire, non essere i corpi altro per noi, giusta il pensar dei sensisti, menochè una collezione di modi, dei quali non è per noi a ricercare l' ignoto subbietto (*d*). Senza entrar nel dettaglio

(a) Ve: *Essai* ecc. Liv. I. Ch. III. §. 18.

(b) *Fenomeno* da φαινομαῖ *appareo*, vuol dire apparenza, visione; e dicesi in opposizione di tutto ciò che è reale.

(c) Si può consultare intorno a tal punto, il signor Teodoro Jouffroy, *Oeuvres de Reid*, *Préface du Traducteur*, § IV.

(d) Basta leggere su tal proposito la definizione che dà dei corpi, in rapporto alla supposta statua, il signor Condillac, nel *Traité des sensations*, Sect. II. Ch. VII. §. 15.

delle grandi specialità, che distinguono le due scuole di Reid e Condillac (*a*), si può non pertanto asserire, che esse sono uniformi in questi due punti, cioè: 1° partono entrambe dal negare il sentimento di ogni sostanza reale, o interna o esteriore che sia; 2° pongono termine entrambe nell'escludere l'ontologia, come scienza della reale sustanzialità delle cose.

3° L'ultimo mancamento della filosofia locchiana, che attacca pure l'ontologia, deve riporsi nel togliersi ogni modo, onde stabilire l'assoluto valore dei principî razionali di scienza. Ammesso che l'esperienza fosse l'unica sorgente di tutte le conoscenze, i detti principî dovrebbero riposare anch' essi sulla esperienza: e ciò fece Locke, allorchè congruente a sè stesso, per assodare il valore del principio di causa, non si dipartì da quanto i sensi del corpo, e il sentimento intimo, valgono a contestarcene (*b*). Ma l'esperienza, comechè bastasse a scovrire l'esistenza di taluni fatti, non può al certo dimostrare la necessità e l'universalità di alcun razionale principio (*c*). « Le proposizioni di questo genere, si avvisò bene Reid, non si possono dimostrare punto per l'esperienza. Questa rivela ciò che è, o è stato, ma non affatto ciò che deve essere necessariamente ». Di ciò segue che i principî razionali di scienza si vengono ad annullare, nell' atto stesso in cui si vogliono stabilire sulla esperienza. David Hume di fatti, standosi alla filosofia sperimentale di Locke, pretese dimostrare nel Trattato della natura umana, che tutti i principî di scienza suppongono ciò che è in quistione; e li lasciò quindi come sforniti di pruova. Gli assiomi stessi della matematica hanno, secondo lui, il loro lato debole; e ad esempio, non è rigorosamente vero, egli dice, che due linee rette non possano tagliarsi in più di un punto (*d*). Non per altra ragione Tommaso Reid, vedendo bene di non poter trarre pruova di alcun principio razionale dalla esperienza,

(a) Ve. nota *c*, alla pag. 144.
(b) *Essai* ecc. Liv. II. Ch. XXVI.
(c) Ve. Sez. I. Cap. III. art. 3.° §. I, e II.
(d) Supposto il principio che tutto derivi dai sensi, Hume ragiona così. « Nessuno ha mai visto e toccato una linea talmente dritta, che non potesse tagliarne un'altra dritta del pari, in due o più punti: dunque è falso il preteso assioma, poichè riposa sopra un' idea che noi non abbiamo affatto ».

rilegò tanto quello di modalità, che l' altro di causalità, tra i principî istintivi dello spirito umano (a).

Locke, e tutti i suoi seguaci nei riferiti punti di metodo e di dottrina, compongono la serie dei sistemi così detti *empirici*, da che ripongono nell' esperienza l' unica fonte delle conoscenze umane (b).

L' empirismo adunque in filosofia, preso nello stretto senso, comprende tutti quei sistemi, i quali standosi alla nuda esperienza, negano la forma della conoscenza, in quanto alla origine logica, e l' ontologia in quanto al suo assoluto valore. È poi per queste parti negative che includono, se i sistemi empirici vanno sotto la categoria di quelli che mancano per error di difetto. Essi in fatti, oltre al vizio del metodo, difettano e per negare la forma necessaria a comporre le idee, riposta negli atti di analisi e sintesi, e per disconoscere l' obbiettività dell' essere sustanziale, e per annullare i principî razionali di scienza (c).

III.

Dei sistemi razionali, che negano l'ontologia per errore di eccesso — Nello stesso tempo in cui per opera di Locke fondavasi l' empirismo nell' Inghilterra, Goffredo-Guglielmo Leibnitz poneva i principi di una ideologia speculativa nell' Alemagna. Recatosi sulle orme platoniche, mantenne egli contro Locke l' insufficienza delle sole sensazioni, a spiegare l' origine di tutte le conoscenze. Al quale uopo, distinse egli primamente le verità necessarie dalle contingenti; e penetrando la speciale natura delle prime, nell' essere immutabili ed universali perchè analitiche, vide uopo di dover invocare un' altra origine di conoscenze oltre alla esperienza; riponendone cioè la provenienza nelle operazioni pure dell' intelletto. Quanto alle verità contingenti,

(a) Ve. *Essais sur les facultés de l' esprit humain*, Tom. III, Essai VI. Ch. VI.

(b) Dal greco ἐμπειρία, che importa *experientia*.

(c) A motivo della sentenza emessa sulla negazione della ontologia, la scuola scozzese di Reid o Stewart prende luogo accanto all' altra scuola di Condillac. Ma d' altronde mi è uopo avvertire, che per l' origine subbiettiva dei primi principî, riposta nei giudizi istintivi del senso comune degli uomini, la scuola di Reid deve riguardarsi come il primo avviamento al razionalismo (Ve. nota a, alla pag. 152 in fine).

convenne Leibnitz nel ripeterne l'origine dalla esperienza. E con tutto ciò non trovandosi modo da lui a spiegare la percezione degli obbietti estrinseci, le fece sorgere mercè di un'intima forza dell'anima da un primitivo *schema*, con annullare la passività dell' *io* nei sentimenti (*a*).

La distinzione leibniziana tra il contingente e il necessario delle conoscenze, malamente usata da altri, fu quella che determinò la posteriore tendenza razionalista della filosofia alemanna. Non nego che allogatosi in un punto opposto a quello di Leibnitz, Emmanuele Kant avesse preso le mosse da un metodo sperimentale, poggiato sulla realità dell'universo interno ed estrinseco, presupposta da lui qual dato primitivo di fatto. Tuttavia, conforme al leibniziano principio, due parti distinse egli ancora in ogni conoscenza, l' una contingente, che consiste nelle semplici impressioni sentite, senza includere veruna conoscenza, veruna determinazione ad essere, verbigrazia, sostanza o modo, attiva

(a) In Leibnitz bisogna far differenza, fra l'autore dei Nuovi Saggi sull' intelletto umano, e quello della maggior parte delle altre opere di filosofia teoretica. La distinzione tra le verità contingenti e le necessarie, appartiene al primo modo di considerarlo; ed in esso lo apprendiamo qual filosofo strettamente dualista, che distingue l' esperienza dalla ragione, l' obbiettivo dal subbiettivo, senza trascurar nè l' uno nè l'altro. Ma nelle altre opere, che per ordine di tempo precedono i suoi Nuovi Saggi, il filosofo di Lipsia fu condotto all' idealismo dal principio, che l' anima non può nulla ricevere dal di fuori. Qual cosa in fatti potrebbe ricevere? non una sostanza, poichè nel semplice non entra il moltiplice; non una qualità, poichè questa non può dividersi dal suo subbietto (*Principia philosophiae, seu Theses in gratia Principis Eugenii*, n°. VII.). Fin qui l'idealismo. Ma secondo il detto filosofo, esclusi i sensi, bisogna ripetere l' origine delle idee da un interno principio attivo, ovvero da una *forza rappresentatrice*, la qual forza è l' anima (Ivi, n.° XI). Se però l'anima è indifferente ad ogni rappresentazione, vi deve essere una ragion sufficiente, per la quale fra le infinite rappresentazioni possibili, si avveri di presente questa anzichè qualunque altra. Or poi la ragione di un'attuale rappresentazione, non può trovarsi, vuole egli, che in una rappresentazione antecedente, e via di seguito, sino ad una rappresentazione primitiva, che in sè contiene, benchè oscuramente, tutti i successivi fantasmi: la quale rappresentazione primaria fu da lui detta *schema* (Ivi, n°. XII). Laonde insegnò Leibnitz, come la forza rappresentativa, che è l'anima, agendo sullo schema primitivo, svolge da esso con ordine successivo tutti i fantasmi, fino al presente che or ci si versa d'innanzi; cercando spiegare così la formazione *a priori* delle idee dell' universo corporeo.

o passiva, semplice o moltiplice, ecc.; ed una parte necessaria, la quale accompagna la conoscenza che l'intelletto ha di quanto è appreso dai sensi. Intorno a che è da avvertire, come sia cosa accidentale, se un obbietto entri nella sfera di nostra sensibilità, nel modo stesso in cui noi siamo pure in arbitrio di non profferire verun giudizio su qualche cosa peculiare. Ma ove pongasi per avventura, che l'impressione sensibile sia fatta, e che l'intelletto sia passato a giudicarne: addiviene del tutto necessario, che i giudizî rivestano quelle forme che già, comunque in modo alquanto diverso da Kant, nella precedente sezione annoverammo (*a*) — Or nella filosofia kantiana, le forme tutte dei nostri giudizî riduconsi alle seguenti. Secondo la *quantità*, i giudizî sono o singolari, o particolari, o universali: secondo la *qualità*, o sono affermativi, o negativi, o indefiniti: riguardo alla *relazione* sono o categorici, o condizionali, o disgiuntivi (*b*): e in rapporto alla *modalità*, sono per fine necessarî qualora asseriscono che alcuna cosa debba andare assolutamente in dato modo, son contingenti o meramente assertivi qualora affermano o negano alcun fatto ma non necessariamente, sono ipotetici quando neppur si piega la mente alla realità del fatto, sì bene fermasi alla sua sola possibilità.

Fin qui il filosofo di Prussia, non avendo sorpassati i confini logici delle operazioni conoscitive, non arreca per anche alcuna ferita alla ontologia. Ma non sì tosto ei si fa ad investigare gli elementi anteriori a ciascuna di dette forme giudicative, che fondendo il materiale della conoscenza nel formale, volle tutti i componenti essenziali della conoscenza essere anch'essi subbiettivi, del pari che subbiettivi sono gli atti analitici e sintetici dell'intelletto; e li disse per questo *forme dell'intelletto puro* (*c*), poste dal pensiero negli obbietti, all'occasione dei sentimenti, e non ricavati dai fatti della esperienza — Or poi dette forme son co-

(a) Cap. III. art. 3, §§. III, e segg.

(b) Intorno a tali forme di quantità, qualità o relazione, non vi ha alcuna differenza da quelle specie di giudizi che si trovano mentovate nella I. Sez. (luo. cit. §§. III, IV, e V); il perchè mi astengo dal darne schiarimento maggiore.

(c) O anche *categorie*, voce greca (*κατηγορίαι*) usata già da Aristotele.

sì fatte. In rapporto alla quantità, per concepire un obbietto o come uno, o come parte di un tutto, o come un tutto, dobbiamo avere i concetti dell'*unità*, della *moltiplicità*, della *totalità*. Quanto alla qualità, ci conviene rivestire le cose, o del concetto di *realità*, pei giudizî affermativi, o di quello di *privazione* pei negativi, o di quello della *limitazione*, come si ha nei giudizî indefiniti. Per la relazione, acciò nei categorici si potesse pensare il rapporto tra predicato e subbietto, dobbiamo innanzi avere il concetto di *sostanza* e *qualità*: se poi condizionalmente noi pensiamo il rapporto dell'attributo col subbietto, allora, poichè la condizione e il condizionato sono in rapporto mutuo come di causa e di effetto, perciò deve precedere il concetto di *causalità*: e quando in fine pensiamo il rapporto in modo disgiuntivo, noi dividiamo il predicato nei suoi membri, senza indicar quale di essi convenga al soggetto; e pure lasciamo fra loro una tale mutuazione, che tutti esclusi se ne pone uno, e posto un di essi si escludono i rimanenti; di sorte che passi fra essi una relazione reciproca, pari a quella che intercede fra più agenti, che venissero in collisione di forze tra loro. Kant inferisce da ciò, richiedersi pei giudizî disgiuntivi il concetto *a priori* di *reciprocanza*. Rimane la modalità, per le cui specie di giudizî, o necessarî, o contingenti, o possibili, è chiaro pel detto filosofo, doversi ammettere anche *a priori* i concetti di *necessità*, *contingenza*, *e possibilità* (*a*).

In seguito di questo esame si deduce, che se il sensismo negava l'ontologia per difetto, il così detto trascendentalismo di Kant la nega in vece per errore di eccesso, invocando le forme *a priori* dell'intelletto, che una legge fatale di nostra natura ci obbliga a comporre fra di esse, in guisa che ne nascano gli obbietti della esperienza. I quali per tutto ciò non sono, per lo detto filosofo, che un prodotto della sintesi del nostro intelletto, e non un dato di

(a) Tutta questa analisi viene eseguita da Kant, nella seconda Parte della sua Critica della ragion pura (Ve. *Critique de la Raison pure* par Emm. Kant, trad. en français par J. Tissot, 2. vol.) Il suo sistema toglie comunemente il nome di *trascendentale*, da che trapassa i limiti della esperienza, e cerca spiegare come, in seguito delle forme pure, e degli atti sintetici dell'intelletto, abbiano origine gli oggetti concreti della esperienza medesima.

fatto: di sorta che l' *io* e il non *io*, da lui già pria presupposti reali, rimangono mutati in fenomeni; o se pur fossero alcuna cosa esistente in sè, non è già che potrebbero essere raggiunti dalle facoltà nostre, rispetto alle quali essi rimangono tuttavia degli incogniti. Una tale conseguenza del criticismo di Kant, serve di primo anello al sistema del suo seguace Amedeo Fichte — L' universo intero, in quanto viene appreso da noi, non è per esso che un vasto aggregato delle forme subbiettive, un fenomeno creato dalla infinita forza dell' *io*. Ma l' *io* da cui, esclusi gli obbietti, bisogna ripetere la creazione dell' universo, vien riguardato da Fichte in doppio modo. S' ei si considera a prescindere dagli atti suoi e dalle visioni prodotte, si ha l' *io puro*. Il quale, poichè preso astrattamente da ogni modo determinante, non rimane che una potenza indefinita in sè, e capace a determinarsi comunque; fu scambiato perciò da lui coll' infinito, e dichiarato infinitamente energico ed efficace. Come tale, l' *io* dee sviluppare la sua forza infinita. Il perchè insegnasi da Fichte, che l' *io puro* svolge dal suo seno in una necessaria serie l' apparenza dell' universo, e che l'oppone a sè stesso, con creare quell' attraente spettacolo in cui lo spirito tuttogiorno si avvolge. In tale teorica quindi, l'obbietto cognito non è diverso dal subbietto, in vece non è che sua produzione e suo modo. Salvo che, se l' *io* considerato a prescindere da ogni affezione, veniva detto *puro*; l' *io* stesso dopo essersi determinato colla creazione dei fenomeni dell' universo, prende nome di *empirico*, mentrechè l' universo prodotto da lui (che non è per questo se non l' *io* stesso determinato) vien chiamato *non io* (*a*).

L' ideologia trascendentale di Kant, e il sistema di Fichte che ne è legittima illazione, compendiati in ciò che si attiene al nostro proposito, offrono questi due capi di dottrina, che sono: 1° il negare che alcun essere reale sia dato a noi colla esperienza; 2° il ripetere la formazione dell' universo dalla forza produttrice dell' *io*, e dalla combinazione degli elementi *a priori*. Ma un sistema in cui l' *io* restava superstite ei solo nella totale distruzion degli obbiet-

(a) Ve. *Déstination de l'homme* par Fichte, trad. par M. *Barchou de Panhoen*. 1. Vol.

ti, ed avvolto tra subbiettivi fenomeni; in cui l'essere perdeva ogni obbiettiva realità; non potea rispondere alle richieste ontologiche dell' alemanna filosofia. Per tal ragione rivoltosi altri a spiegare l' origine del doppio fenomeno dello spirito e della materia, si trasse fuori dalla subbiettiva forza dell' *io*, ponendo in sua vece una comune sustanziale realità, da cui emergono le apparenze del pensiero al par di quelle dell' universo visibile. Se l' elemento dell'*essere* è razionale, qual motivo, si è detto, ci autorizza a dare all' *io* quella realità, che non possiamo concedere agli obbietti esteriori? Se poi l'*io* è un fenomeno, sì come l' esterna natura; uopo è riconoscere una realità, che valga a sostenerli e a produrli amendue: mentre non vi ha fenomeno, nè affezione, nè effetto, che non supponga una realità, una sostanza, una causa. Un ritrovato cotale serve di fondamento e principio alla ontologia razionale di Schelling, di cui darò qui breve notizia.

Ogni conoscenza suppone due termini, lo spirito e la natura, il conoscente ed il cognito, e con altri vocaboli, il subbietto e gli obbietti. Ma comunque fosse manifesta l'antitesi tra il pensiero e la materia, sì che riuscì sempre vano il confondere lo spirito colla natura corporea; tuttavolta Schelling rivolse i suoi studî a superare cotale intoppo, con proporre una più alta scienza, la quale dominando il pensiero e la materia, discovrisse il comune loro sostegno reale. In seguito delle anteriori dottrine accennate, il mondo visibile e lo spirito, erano stati da lui dichiarati fenomeni; talchè niuna sustanzialità reale venisse appresa, nè dalla coscienza, nè dai sensi esteriori. Le due contrarie nature, perduta ogni opposizion di sostanza, divennero così bisognevoli entrambe di un principio che le producesse, di un essere che le sorreggesse nella sua reale entità. Da questo Schelling inferì, giacere per entro ai fenomeni dello spirito e della materia, alcuna realità identica ed unica: realità in cui ogni opposizione si annulla, in cui si identificano in ultimo l'*io* e il non *io*, il conoscente ed il cognito. Ma questa realità, in opposizione ai fenomeni, deve essere sustanziale; deve essere unica, poichè in essa si risolve ogni differenza fra pensiero e materia; assoluta in fine, perchè principio di ogni cosa, ma non prodotta da alcuna. La scienza quindi, la quale oltre la natura e l' intelligenza s'innalza a

ricercar la natura di detto essere, reale unico ed assoluto, e il modo in cui esso si manifesta e si svolge nel fenomenico, costituisce tutta l' ontologia di Schelling.

Ma su qual dato, può chiedersi, riposa una simile ontologia? Perchè essa sia possibile, forza è che l' ente assoluto formi obbietto di conoscenza. Or come avviene, secondo Schelling, ch' ei sia raggiunto dal nostro pensiero? Dopo essersi bene da lui stabilito, che non può l' assoluto essere appreso in mezzo al mutabile, al multiplice e al condizionale, che la riflessione scorge nei fatti interiori, e la sensibilità negli esterni; mantiene egli, esservi un atto d'intuizione occulto alla coscienza, il quale non per astrazione, nè per via di discorso, ma per una apprensione diretta, che Schelling appella *intuizione intellettuale*, si affissa e si unifica coll' assoluto. In tal sistema, la facoltà apprensiva dell' assoluto vien chiamata *ragione*: onde il titolo di *razionalismo speculativo*, o anche di *assolutismo*, apposto a così fatta teorica. Dal cui ragguaglio chiaro apparisce, come negatasi alla esperienza ogni notizia di enti reali, siasi cercato altronde costituire una nuova forma di ontologia, sulla intuizione intellettuale dell'ente assoluto; per la cui forza sono poscia andati svolgendosi i fenomeni del pensiero e della natura: gli uni sotto le sembianze delle leggi intellettuali; gli altri nell'aspetto di un ordine cosmico *(a)*.

(a) Il sistema ontologico del francese Cousin, poco discostandosi da quello di Schelling, non deve trattenerci che subordinatamente al primo: onde per brevità ne compendio in nota i caratteri. I due illustri filosofi sone uniformi in pensare, che l'assoluto formi obbietto di una scienza fondamentale, qual è la filosofia. Essi quindi concordano 1°, nel principio da cui partono, che l' esperienza cioè nulla apprenda oltre a meri fenomeni; 2° nell' ammettere che l'ente assoluto e reale, viene raggiunto per intuizione diretta dalla intelligenza; e 3° nell'inseguare che l'intelligenza, come quella che apprende l'assoluto, sia assoluta essa stessa, infinita, divina, impersonale. Tuttavolta i detti filosofi si differenziano grandemente fra loro, circa il modo in cui vogliono che avvenga la conoscenza dell'assoluto. Stante che, ove Schelling ripone l'intuizione dell'assoluto come superiore ed ascosa all'intimo senso, Vittorio Cousin vuole che l' assoluto si manifesti all' intimo senso nelle verità eterne ed immutabili della ragione. E però in quell'ora che, al dir di Cousin, la conoscenza dell' assoluto di Schelling è una negazione di ogni pensiero, perchè a noi medesimi ignota; al vedere di Schelling, l' assoluto di Cousin non è che un multiplice, un condizionale ed un relativo (Ve: su questo, *Fragments philos.* par W. Hamilton. trad. par M. Luis Peisse, *Cousin-Schelling*).

Dopochè la filosofia critica del Kant ebbe ridotta a fenomenica l'esperienza esterna, non che l'interna, come dopo di lui videsi nell'idealismo assoluto di Fichte; un sistema in cui l'essere reale fosse rinato per la scienza, e che avesse reso possibile il doppio fenomeno dell'*io* e del *non io*; veniva richiesto dalla urgenza razionale, di non potersi pensare fenomeno senza realità; ed era il solo che, nella condizione dei tempi, potea appagare la tendenza degli alemanni verso l'ontologia. A tai bisogni cercò supplire l'assolutismo di Schelling, che abbiamo ora esposto. E tuttavolta il suo sistema, reputato ancora imperfetto, fu mandato a compimento dal suo discepolo emulatore Giorgio-Federico Hegel. Che cosa, agli occhi suoi, è l'*essere* assoluto?

Tolta l'esperienza, rigettati i fatti, e con essi ogni differenza fra il subbietto e gli obbietti, fra il reale e l'ideale, l'*essere* assoluto non potea altro significare per Hegel, se non l'*essere* puro ed universale, cioè una mera attualità spoglia di ogni condizione di pensiero o di obbietto pensato, non determinata in alcun modo nè in noi nè fuori di noi. Intanto un *essere* così ridotto, che cosa è altro fuor che un elemento astratto, anzi il termine di ogni astrazione? Distinguonsi gli enti reali dagli ideali in ciò, che i primi sono dati, i secondi sono posti da noi. Toglietе se siano dati o posti, rimane il suddetto elemento dell'*essere* puro. Come una nozione del nostro intelletto, nulla di più innegabile agli sguardi della riflessione. Ma Hegel, rinnegati i fatti concreti, ristringe in esso tutta la realità delle cose. E poichè l'*essere* puro, qual si offre al pensiero, è unico, indefinito, universale; perciò Hegel lo disse, non solo uno, quanto eziandio infinito, cagion produttiva dell'universo: uovo primigenio, in cui la sua filosofia panteista chiudeva il germe di tutte le cose. In lui si disperde ogni differenza fra subbietto ed obbietto, in lui si confonde l'ideale col reale, l'*essere* coll'idea dell'*essere*. Di qui il principio della filosofia egeliana, racchiuso nella seguente formola: « Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale » (*a*). Così Hegel, distrutto il mondo esterno e l'essere proprio, cerca di surrogar loro la grande astrazione del suo preteso ente assoluto; onde il di lui

(a) Ve. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, nella Prefazione.

sistema toglie nome di *assolutismo ideale:* conseguenza legittima della ontologia *a priori* di Schelling (*a*).

IV.

Riduzione e passaggio — Dal quadro storico esposto si fa aperto, come l' ontologia sia stata negata del pari, e dagli empirici, e dai razionali: da quelli per error di di-

(a) Quel che è il Cousin palesamente rispetto a Schelling, può dirsi che, senza volerlo, sia in rapporto ad Hegel il nostro insigne Rosmini. Nel Nuovo Saggio sulla Origine delle idee, questo filosofo italiano, quantunque con intenti assai diversi dai razionalisti tedeschi, pure pensa con essi: 1° non potersi raggiugnere per via di esperienza alcuna reale sustanzialità; 2° l' elemento dell' *essere* sorgere *a priori* dalla nostra ragione, come quello che non può derivare nè dai sensi, nè dalla riflessione; 3° la detta idea dell' essere non significare qualche cosa di sussistente, ma la mera possibilità della cosa, o, come Hegel vorrebbe, il solo *essere* puro. « L'idea generalissima di tutte, e l'ultima dello astrazioni, dice egli, è l' *essere possibile*, che si esprime semplicemente nominandolo *idea* dell' *ente* o dell' *essere* ». Io aveva altrove osservato, come due sieno nel razionalismo i partiti da scegliere: o oggettivare l' idea dell' *essere* puro, dandole un valore in fuor del pensiero; o pure non oggettivarla. Nella prima ipotesi, poichè l' idea dell' *essere* puro non è che unica ed universale, si dirà che l' *essere* reale sia unico ed universale ancora esso; in che sta il *panteismo*. Nell' altra ipotesi, uopo è si ammetta pure che tutte le cose, e l' *io* stesso, in quanto son conosciute da noi, riduconsi a sole idee; e quindi il *nullismo* (Ve. *N. Corso di Filos. intellett.* Vol. III. pag. 33. nota, e pag. 41, e 42.). Fo scudo a questo pensiere, di ciò che scrive intorno allo stesso illustre Rosmini (« non già secondo la mente del religiosissimo Autore, ma secondo il rigore del ragionamento ») il rinomato Gioberti.

Così dunque riassume questi il suo dire. « O la realtà procede dall' ente ideale, o non ne procede. Nel primo caso, l' ente ideale dee contenere la realtà in sè stesso, dee anche essere reale, concreto, sussistente, e crolla tutto il sistema dell' Autore. Nel secondo caso, la realtà non si può più trovare in nessun luogo, poichè tutta la conoscibilità delle cose, tutto il valore ed il peso che esse hanno, riguardo al pensiere nostro, proviene dall' ente ideale, fuori di cui non vi ha nulla di pensabile. Non credo, che si possa uscire da questo dilemma » (*Introd. allo studio della Filos.* Vol. II. nota 38. pag. 393. ediz. di Bruselle 1844.). Tuttavolta sono ben lungi, ripeto, dall'accomunare il Rosmini con qualsiasi altro dei razionalisti tedeschi. E in particolare, che i corpi sieno reali, dimostrasi da lui per l'affezione passiva che essi producono in noi. Onde in conclusione può dirsi, che Reid e Rosmini, se in virtù dei loro sistemi tendono all'idealismo razionalista (negando in questo modo l' ontologia), se ne astengono però in forza del loro buon senso.

fetto, dagli altri per errore di eccesso. Che in effetti, gli empirici arrestandosi alla nuda sposizione di taluni fenomeni psicologici, rigettano l'ontologia, perchè credono non potersi trovar modo onde trascorrere alla disamina di alcun ente reale; laddove i razionali, si tolgono ogni via di stabilire l'ontologia medesima, perchè ricusano poggiarla sopra alcun dato primitivo di fatto. E se i primi confondono il formale della conoscenza col materiale, declinando così nel sensismo; i secondi assorbiscono il materiale nel formale, dichiarando formale ogni elemento di conoscenza; ed in luogo dell'ente reale, pongono un'idea di ente, che in conclusione, come gli egeliani stessi il conoscono, importa il nulla ed il zero di ogni realità. Fatti accorti da ciò, poichè fu già detto della origine logica delle idee, devesi rivolgere ogni cura alla ricerca dell'obbiettivo ad assoluto valore di quei primitivi elementi dello scibile umano, i quali costituiscono l'essenziale condizione, sì dei giudizî primarî, che dei secondarî e dei deduttivi. Contro l'opinare degli assolutisti alemanni, verrà confermato in tal guisa col fatto, come l'unico mezzo di far passaggio scientifico alla ontologia, sia quello di pigliarne le mosse dai dati e dalla riflessione psicologica.

CAPITOLO II.

DELL'ESSERE REALE, E DELL'ESSERE IDEALE E POSSIBILE.

Ecco le dispute fra noi e i predetti filosofi, in fatto di ontologia, ridotte, dopo le cose discorse, a sol questo punto. Da una parte i sensisti negano potersi passare dalla psicologia alla ontologia, mentre i razionalisti presumono doversi l'ontologia staccare dalla psicologia. Da un'altra parte noi stiamo per provare, che non si può stabilire ontologia, senza far precedere la riflessione sui dati psicologici, e senza trascorrere da questi alle ricerche ontologiche. Or per andare con ordine, nella pruova di tale assunto, mi è uopo premettere una osservazione sul metodo dei razionalisti: osservazione la quale dovrà decidere il punto, da cui dobbiamo prender le mosse.

I razionalisti adunque, ed in ispecie quelli fra di essi che

oggidì si appellano assolutisti, lasciando stare ogni previo esame di fatti psicologici, e trascurando l'esistenza stessa delle nostre facoltà, si danno ad un metodo tutto contrario: assumono a principio della ontologia la realtà dell'essere, di cui cercano scovrire le proprietà, le leggi dell'operare, e gli effetti che ne sorgono; in virtù di taluni principî razionali, e di taluni concetti *a priori.* Intanto, annullatasi dai razionalisti la realità dello spirito e dell'universo, l'essere addiviene per essi unico, universale, assoluto. Di qui è, che l'intuizione razionale dell'assoluto, forma il principio della moderna ontologia alemanna, se mai può toglier nome di ontologia una sterile speculazione dell'essere puro ed astratto. In questa voluta ontologia, anzichè andarsi per forza di analisi dal subbietto all'obbietto, dall'idea all'ideato, dai fatti psicologici ai principì ontologici; si parte in vece dall'obbietto, dall'ideato, e dai principî, per poi trarre spiegazione, in modo sintetico, dell'universo spirituale e corporeo. Se non che io dimostro apertamente, essere un sì fatto metodo incapace del tutto, a stabilire la certezza e il valore dello scibile umano.

Di vero, non si può pigliar le mosse da un essere qualsia, e neppure da alcun principio razionale, senza che noi ne abbiamo e sappiamo di averne notizia: atteso che, ogni cosa la quale non si rivela a noi, è nulla per noi, non entra nella nostra conoscenza, e molto meno può servire di principio ad una scienza umana, quale è quella che sola è dato a noi possedere. Però in qual modo possiamo noi essere sicuri, di aver notizia di qualche cosa? Certamente perchè questa cosa è appresa comunque da noi; o anche perchè manifestasi a noi, ci apparisce, e, come dicono, ci si rivela. Or di vantaggio, come noi possiam fidare, che qualche cosa viene appresa, e che manifestasi a noi? Non per altro, dovrà rispondersi, se non perchè noi sappiamo bene di essere qualche cosa noi stessi, di essere dotati di alcune facoltà idonee ad apprendere taluni obbietti e talune verità, e di possedere in fine qualche facoltà tra le altre, la quale raggiunge l'essere, e scovre la verità eterna dei principî di scienza. Frattanto in queste ricerche trovasi compendiata tutta la psicologia: la quale per questo dovrà precedere, e preparare le basi della ontologia; richiamando per tal guisa le menti dei razionali-

sti tedeschi, a ricercare la natura e le forze dello spirito umano, pria di elevarsi alla voluta intuizione razionale dell' assoluto. Il metodo ontologico quindi, in quanto esclude ogni precedente fatto psicologico, riesce ipotetico al tutto, e di nessun profitto a dimostrare la validità dell'umano sapere.

Taluni instanno con dire, che la verità assoluta e necessaria dei principî razionali, è verità primitiva, evidente da sè, e tale resterebbe quando anche si facesse la ipotesi, che noi non fossimo nulla di reale. Oltrechè ciò che è necessario, assoluto, immutabile, non può dipendere, soggiungono, dal relativo, dal mutabile e dal contingente: onde concludono, che la scienza dei primi principî non può farsi posare sulla psicologia, quasi che da essa ripetesse ogni valore (a).

Convengo con tutti, che i principî primi della ragione sieno evidenti da sè ed indimostrabili; ma ciò non vuol dire, se non che essi non dipendono da altri anteriori principî, come conseguenze dalle loro premesse; poichè è chiaro, che ove ne dipendessero, non più sarebbero principî primi, ma verità dimostrate. È vero adunque, che il valore logico e razionale di detti principî, è primitivo, si pone da sè, e non dipende da alcun altro vero. Ma questi principi medesimi, acciò inservissero alla scienza nostra, debbono essere conosciuti da noi, debbono affacciarsi e venire appresi dal nostro spirito: il che vuol dire, che essi, oltre al consi-

(a) Riporto a tale uopo le parole di un filosofo, che separa l' ontologismo dallo psicologismo: e che, atteso l' alto suo merito, non può togliersi à male che io, ammiratore delle sue rare virtù scientifiche e religiose, stando ai principî già stabiliti, mi allontani in questo punto dal pensare di lui. « Non è uopo entrare in discussioni prolisse, nè possedere un acume molto sottile e una gran forza di ragionamento, per avvertire (dice egli) che se il necessario non dee derivare dal contingente, l' infinito dal finito, l' assoluto del relativo, la causa dagli effetti, e il principio dalle conseguenze, è assurdo il voler supporre che la legittimità della cognizione ideale proceda dalle impressioni ed apprensioni sensibili, e quindi che l'ontologia riceva il suo valore e la sua logicale certezza dai fenomeni psicologici. È assurdo il fondare sui fatti le idee, perchè questo è tutt' uno che il trasformare le idee in fatti; laddove il fatto medesimo non si può ammettere, nè pensare, senza il concorso del lume ideale » (*Introd. allo studio della Filosofia* per V. Gioberti, Tom. II. Cap. III. pag. 131-32, ed. cit.).

derarsi come verità razionali, si hanno a risguardare altresì come fatti della nostra intelligenza, che per la via dei giudizî entrano nel novero delle nostre conoscenze ed idee. Il perchè ne segue, doversi i principî razionali considerare tanto astrattamente in sè stessi, quanto in rapporto al nostro intelletto che li apprende. In sè stessi presi, cioè nella loro natura, sono verità ideali, assolute, e necessarie; in rapporto a noi, cioè in quanto vengono conosciuti dal nostro intelletto, sono fatti dello spirito umano. Nel primo aspetto non dipendono da alcun'altra verità; nel secondo, nè manco è che dipendessero da qualche anteriore principio logico, ma solo presuppongono alcuni dati di fatto: che siavi cioè un *io*, subbietto conoscitore; e che questo abbia qualche facoltà conoscitiva, la quale non travisi le sembianze del vero, non s'inganni nell'apprenderlo e nel concepirlo. Il discorso adunque ci mena allo stesso risultato anteriore: che la riflessione psicologica sui dati dell'interna esperienza, debba precedere e rassodare il sostrato di qualsivoglia ontologica indagine (a).

Con ciò non ho fatto che determinare il punto di partenza delle seguenti ricerche, escludendo il metodo *a priori*, e sostituendo in sua vece la riflessione sui dati dell'intimo senso. Ma se in simil guisa ci poniamo dal bel principio in opposizione col razionalismo, molto meno vogliamo essere empirici. Seguendo perciò l'ordine dei varî elementi essenziali alla conoscenza umana, tanto dell'essere, quanto dei modi di essere, e dei principî di scienza; fa-

(a) Sembra poi diverso il fondare sui fatti le idee e il trasformare le idee in fatti (Ve. nota antec.). Questa trasformazione avrebbe luogo, quante volte il valore dei principi ideali volesse dimostrarsi in forza di alcun fatto di esperienza: ma ciò neppure vien detto dall' illustre Autore citato. Che se il fondare sul fatto le idee vuol dire, dover noi essere certi prima di noi stessi, e poi di tutto ciò che è concepito da noi, non veggo perchè questo semplice ordine di priorità, accordato ai fatti psicologici, abbia la forza di distruggere la natura delle verità razionàli. Queste, comechè non fossero « un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, come insegna il Gioberti, ma il vero assoluto ed eterno », pure debbono « affacciarsi all' intuito dell' uomo », per quel che egli stesso mantiene (*Introd.* ecc. luo. sopra cit. pag. 3). Tutto adunque si riduce a risolvere, se possiamo essere certi, o pur no, dell' obbietto appreso, senza pria sapere se lo apprendiamo o non lo apprendiamo, anzi ignorando fin anco che vi siamo noi i quali possiamo apprenderlo.

rem vedere ad ogni tratto contro i sensisti, che se deve precedere la riflessione psicologica, si deve altresì da essa cercare un passaggio alla ontologia; e contro i razionalisti verrem confermando via via, che l'ontologia lungi di derivare dalle idee *a priori*, o da alcuno intuito razionale dell'essere, deve poggiare per forza su qualche dato della interiore sperienza. Il perchè non è a dire, come dal farsi precedere la riflessione psicologica ad ogni altra ricerca, non se ne vuole punto inferire che la riflessione sola sia bastevole alla ontologia. Se noi diciamo che la riflessione precede, segno è che deve seguire qualche cosa diversa dalla riflessione. Di fatti questa, per ciò che fa all'uopo nostro, non ha altro scopo, che discutere e consolidare il valore delle nostre facoltà, nell'apprendere qualche cosa di obbiettivo e reale, e qualche vero assoluto; nè dessa può andare più in là. Ammessa imperò una qualsiasi cosa di obbiettivo, e un qualche vero immutabile, se ne possono ricavare tutte quelle conseguenze legittime, che derivano da tai stabiliti principî. L'ontologia adunque giovasi dell'opera della riflessione, per rassodare quei dati primari, dai quali dipende il valore di tutto lo scibile; ma dee invocare dopo di essa le forze del ragionamento, per discendere da quei basati principî fino alle conseguenze loro ultime. Così l'ontologia raduna in sè l'analisi e la sintesi: va prima, nel detto senso, dai fatti ai principî; cerca poi dai principî ammessi, ricavare la spiegazione dei fatti (*a*).

Dopo sì lungo esordire, richiesto dalle urgenze presenti della ontologia, sia in fine principio dall'inchiedere l'origine e il valore dell'elemento dell'essere, anteriore ai giudizî constituenti, fondamento di ogni conoscenza e di ogni realità. Ma l'essere o è reale o è ideale, il primo dato a noi, il secondo posto da noi (*b*). Cominciando dal primo, io imprendo a dimostrare avverso gli empirici, che la riflessione sui fatti interiori ritrova come dato a noi, e

(a) È vero e giusto perciò quel che vuole il Gioberti, allorchè scrive: « non doversi inferire che il metodo psicologico s'immedesimi nell'ontologico, e che il divario corrente fra loro consista solo nella discrepanza degli oggetti a cui si adattano » (*Introd.* ecc. luo. cit. pa. 152). Quindi replico, che se queste due cose sono unite fra loro, e si succedono l'una all'altra, mal se ne ricaverebbe che esse si confondono pure, e si riducono ad una cosa sola.

(b) Ve. sopra Sez. II, Cap. I. art. 1.° §. II.

però come indipendente da noi, l' elemento dell'essere reale: nella qual cosa consiste il primo passaggio dalla psicologia alla ontologia. Avverso i razionalisti poi farò vedere, come ammesso un tal primo dato di fatto, si possa trarre da esso spiegazione, mediante le operazioni note dell'intelletto, dei vari modi di concepire gli obbietti reali della esperienza.

ART. 1.°

Dell' obbiettivo valore dell' essere reale, e delle operazioni necessarie a spiegarne le idee

I.

Che l' essere reale, a dir proprio, non altro sia menochè la sostanza — Dovendosi far parola dell' essere reale, natural cosa è che si dichiari pria che mai s' intenda per esso. È necessario dunque avvertire, che l' essere reale può prendersi in un doppio senso. Nel primo, che è più universale, si adopra a significare, così la sostanza, che la qualità, l' azione, e la relazione: onde insegnava Aristotele, potersi l' essere predicare di tutte le categorie. Nel secondo senso più proprio, l' essere dinota però la sola sostanza, atteso che tutti i modi non hanno l' essere, se non in quanto sono nella sostanza che ne forma la base e il sostegno: per la qual cosa diceva pure Aristotele; che il primo essere è quello che dinota la sostanza, la quale ha su le altre categorie la priorità di natura e di ragione (*a*). Ciò premesso io protesto volere assumere, nel corso di questo trattato, la voce di essere reale nella detta seconda accettazione soltanto; poichè parmi assai naturale,

(a) Il signor Michelet da Berlino, nello esporre questa dottrina metafisica dello Stagirita, intorno la categoria dell' essere, scrive: « L'essere si dice di tutte le categorie, della sostanza, della qualità, della quantità, ecc., in fine dell'atto e della forza ». Ma poco stante soggiunge: « Il primo essere è quello che designa la sostanza; e l'essere delle altre categorie, verbigrazia, delle qualità e della quantità, non è essere, se non in quanto è sorretto dalla sostanza, che ne è il fondamento e la base » (Ve. *Examen Critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, Ch. II. pag. 162, e 164. ediz. del 1836).

che l'essere a dir proprio, importi alcun che d'isolato, il quale esista independentemente da ogni sostegno, che abbia l'esistenza in sè, e, in corti termini, che sia vera sostanza. Intanto un semplice modo non può esistere isolatamente, nè essere independente, nè avere l'essere in sè; a cagion che ei saria così sostanza e modo nel tempo stesso, lo che ripugna. Adunque apparisce molto più proprio, il doversi intendere per *essere reale* la sostanza sola, riserbando il nome di *modi di essere* alle qualità, agli atti, e alle relazioni.

Sotto il vocabolo di *sostanza*, voglio poi significare, col comune dei filosofi, non altro che, « il sostegno dei modi, o ancora, ciò che esiste in sè ed è determinato da varie affezioni »; e più espressamente bensì, « ogni cosa che sostiene alcuna qualità, o che produce una qualche azioue » (*a*). Il che prenotato, vengo a dimostrare che l'esperienza, così interna che esterna, valga a raggiugnere reali sostanze, e non già soli modi.

II.

Che l' esperienza intima ed esteriore, abbia virtù di apprendere e manifestare la reale sustanzialità delle cose — Ho detto che per sostanza non si vuole altro intendere, nel più chiaro senso, menochè tutto ciò che sostiene alcuna qualità, o che produce una qualche azione. A questa idea è poi identica l' altra di « una energia, o (secondo i moderni) di una forza sostenitrice e produttiva »; poichè tutto ciò che sostiene o produce, deve essere un principio energico, e capace di sostenere e produrre: principio che per questo si usa chiamare forza, o energia, sostenitrice e produttiva; quale appunto è il concetto sperimentale, concreto, ed originario della sostanza.

Premesso questo concetto della sostanza, sottentra il ricercare, se esso sia raggiunto e dato a noi dalla esperienza, o pure se sorga *a priori* dalla ragione. Or che cosa è l' esperienza?

Intendo per esperienza, un'avvertenza successiva, portata

(a) Badisi che sono queste piuttosto dichiarazioni varie, che definizioni logiche della sostanza: mentre il dir sostanza, sostegno, o cosa che sostiene e produce, non vale in fine che esprimere una stessa semplice idea con diversi sinonimi.

su quanto cade sotto il circuito dei sensi. Però ricevono nome di sensi, non solo le capacità di sentire il corpo nostro subbiettivamente (senso fondamentale), e di apprendere i circostanti obbietti (sensi esteriori); ma quella speciale facoltà che ha l'anima di sentir sè medesima volente, conoscitiva e sensitiva, venne eziandio chiamata senso intimo (o ancora semplicemente sentimento); da che in essa bensì noi siamo passivi, e nullo a suo riguardo è l'immediato potere della volontà. Di qui due specie di esperienze bene distinte; interiore l'una, l'altra esteriore: la prima si giova della riflessione sui fatti della vita del pensiero, la seconda della osservazione sulla esterna natura.

Ciò posto si chiede, se così fatte esperienze abbiano la virtù di apprendere e rivelare a noi la reale sustanzialità delle cose, tanto del principio pensante cioè, che degli estrinseci obbietti.

Intorno la prima parte di questa ricerca son breve, sendo che a far vedere come la sustanzialità del principio vitale si appalesi alla coscienza, non occorre per avventura se non richiamare quanto di proposito ne fu discorso a suo luogo, per rassodare la vera natura dell'*io*. Quivi adunque si pose in chiara luce, che il principio identico e permanente dei fatti interiori, è passivo nel ricevere le impressioni sensibili, è attivo nel produrre gli atti di conoscere e di volere. Or quivi ancora fu detto, come un principio che esegue le operazioni intellettuali, e raccoglie in sè le affezioni sensibili, sia qualche cosa cui le azioni prodotte e le passioni ricevute ineriscono, come suoi modi di essere; o, che vale lo stesso, sia una forza o energia che sostiene le affezioni passive, e produce le interne azioni. Dal che deriva, sentirsi da noi il proprio *me*, come una energia sostenitrice delle impressioni sensibili, e produttiva delle sue mutazioni. Intanto ogni principio energico, il quale sostiene una qualche affezione, e produce una qualche azione; o, in più brevi termini, ogni energia sostenitrice e produttiva, è una sostanza: a cagion che ogni energia, nel detto senso, importa qualche cosa determinata da quei modi che diconsi passioni o azioni; ed ogni cosa determinata da modi è sostanza. Sicchè l'*io* pensante, principio della vita interiore, manifestasi all'intimo senso qual reale sostanza; qual subbietto cioè sostenitore

di reali affezioni, e qual principio produttivo di reali azioni (*a*).

Rivolgendomi ora a quella seconda specie di esperienza, la quale ha per obbietto le cose esterne, dichiaro che io chiamo *esterno*, rispetto a noi, tutto ciò che non è l'*io*, o che è diverso dal principio unico di nostra vita interiore: onde fra le cose esterne, colpite dalla esperienza estrinseca, vanno rinchiusi così il proprio corpo, appreso per lo senso fondamentale, che i corpi circostanti al nostro, obbietto dei sensi esteriori. Per brevità io comprendo sì l'uno che gli altri, sotto la sola voce *non io*. E dico, che tanto il primo, quanto i secondi, si manifestano all'*io* siccome reali sostanze.

Acciò non resti alcun vuoto in questo punto fondamentale della ontologia, conviene partire dal primo dato di fatto che siavi: il quale, fuor di ogni dubbio, non può trovarsi che nell'intimo senso soltanto. Or dunque l'intimo senso è quello, che ne fa certi della esistenza in noi, e di un senso fondamentale, e delle esterne sensazioni. Di vero, l'intimo senso non ha per obbietto che l'*io*; ma questo *io*, anzichè mostrarsi privo di ogni affezione, trovasi modificato in vece passivamente da un tutto moltiplice che ei chiama corpo proprio, e per esso risente altresì le impressioni nascenti da taluni obbietti, che ei considera come corpi esteriori al suo. Nè dico ancora che questi obbietti, i quali producono nell'*io* affezioni passive, sieno sustanziali, e non meramente illusori. In questo modo io darei per fatto ciò che è in quistione. Fossero essi pur fenomenici; io non voglio altro, se non che mi si conceda un fatto, innegabile come lo stesso intimo senso, e reale quanto la nostra natura: il fatto, io dico, del sentimento fondamentale, e delle esterne sensazioni (*b*). Ammesso un tal fatto, quale attestazione immediata dell'intimo senso, io entro a svolgerne gli elementi, e ad esaminarli.

Sì nel sentimento fondamentale, che nelle esterne sensazioni, due termini integrali vi ha, i quali concorrono insieme a costituirli. Il 1° di questi termini è l'*io*, subbietto senziente, passivo sotto le affezioni prodotte, o dal pro-

(a) Ve. *Catechismo Psicol.* Sez. II. Cap. I. Art. 1.° §§. I. e II.
(b) Intorno a questi due modi della vita sensitiva, Ve. *Catech. Psicol.* Sez. I. art. 1.° e 2.°

prio corpo, o dai circostanti obbietti; e di questo non più si dubita, dopo le cose altrove dette, e richiamate qui sopra. Ma l'*io* solo, se è bastevole a spiegare il senso intimo, non è che adegui punto il fatto del sentimento fondamentale, e delle sensazioni. Il primo di questi apprende un tutto moltiplice congiunto all'*io*, che chiamasi corpo proprio; le altre raggiungono dei tutti moltiplici, diversi ed esterni al proprio corpo, che prendono nome di corpi estrinseci. Chiamando si l'uno, che gli altri, *non io*, se ne ha che un 2° termine, il quale entra a costituire e spiegare il suddetto fatto della vita sensitiva, sia appunto il *non io*: di cui vuolsi or dimostrare l'obbiettiva e sustanziale natura.

Facciamoci ad esaminarlo. Il *non io*, in rapporto all'*io*, subbietto senziente, non è in primo che semplice obbietto sentito: poichè chiamo obbietto sentito, tutto ciò che è appreso dal subbietto senziente, e che manifestasi ad esso comunque. Inoltre: il *non io*, riguardo all'*io* che è passivo, mostrasi come produttivo della sua passione, ovvero come attivo ed energico. Di vero noi non sentiamo la sola passione dell'*io*, nei riferiti fatti della vita sensitiva: noi sentiamo altresì, che questa passione è prodotta, ed è al termine di una esterna azione. Se l'*io* è passivo, lo è in seguito del *non io* che lo fa essere tale, Qualora ei si volesse togliere l'attività del *non io*, l'*io* resterebbe passivo sotto una influenza ignota e misteriosa; lo che non si accorda col fatto del sentimento fondamentale, e delle sensazioni: i quali apprendono, anzi includono il *non io*, come un obbietto non solo, ma come obbietto attivo e produttivo della passione dell'*io*. Concesso adunque una volta il fatto del sentimento fondamentale e delle sensazioni (fatto che riposa esso stesso sull'intimo senso), bisogna riconoscere due termini che lo costituiscono; l'*io* e il *non io*; il primo subbietto senziente e passivo, l'altro obbietto sentito, attivo e produttivo di nostra passività. Intanto ogni cosa attiva e produttiva di reali affezioni passive (quali sono il sentimento fondamentale e le sensazioni), non può essere che un reale agente, poichè una mera apparenza, una cosa cioè che non è nulla in sè stessa, non può certo produrre alcuna affezione reale. Perlochè il *non io* rivelasi all'*io*, come un reale agente, produttivo delle no-

stre affezioni sensibili. Or poi ogni agente reale, non è che un essere di cui le azioni proprie formano gl' intimi modi, ovvero una energia sostenitrice, ed un principio produttivo delle proprie azioni. Ogni principio di azione, od energia frattanto, non è che sostanza. Laonde il *non io* rimane assodato bensì come reale sostanza, al pari dell' *io*: e si conchiude in fine, che la reale sustanzialità delle cose sia un dato della esperienza, così interiore che esterna (*a*).

Stabilita dietro questo discorso la realità di un dato, su cui riposa tutta l' ontologia; non è molto a ridire, quanto sia contradicente ai prenotati fatti una istanza oppostaci dai razionalisti: Che ad onta la sustanzialità dell' *io* e del *non io*, sia di presente appresa dalla esperienza, tuttavolta stata ella fosse primitivamente prodotta da un atto spontaneo della ragione, col quale s' imprese a risguardare il reale come esistente di necessario in mezzo ai fenomeni, il sostegno di sotto ai modi, il principio produttivo di sopra agli effetti. Contro tale opinare egli è facile a scorgere, siccome un concetto puro della ragione, sottoposto ai fenomeni sensibili mediante un atto sintetico dell' intelletto, non può miga trasformarsi in una forza sostenitrice di reali affezioni, in un principio produttivo ed energico, quale la coscienza e l'esterna sensibilità ci disvelano il subbietto senziente, e gli obbietti sentiti. Quando fosse vero ciò che i razionalisti presumono, l'essere della ragione, il quale non è che ideale, e quindi non esiste che nel nostro spirito, sarebbe al tempo stesso essere reale, cioè sostanza affetta passivamente, e produttiva in varie maniere: del che non evvi assurdo maggiore. E da ciò si deduce, che la sustanzialità delle cose, non solo è data di presente a noi come reale, quantochè tale è stata bensì primitivamente (*b*).

(a) Nel *Catechismo di Cosmologia* ecc., laddove parlasi della obbiettiva natura dei corpi (Sez. I. Cap. I.), si dimostrerà come essi, anzichè riguardarsi quali sostanze uniche, debbonsi dire aggregati di più sostanze: mentre ogni sostanza è metafisicamente semplice, laddove i corpi sono dei tutti moltiplici, cioè risultanti di più elementi, e risolubili in essi.

(b) Si unisca a ciò, quanto fu detto a mostrare, che la sustanzialità dell' *io* non fu in origine un prodotto della ragione (*Catech. Psicol.* Sez. II. Cap. I art. 1.° §. II.).

III.

Si riprende e dichiara lo stesso argomento, al proposito della sustanzialità dei corpi in particolare — Col vocabolo *corpo* voglio dinotare per ora, nel senso più generale, ogni essere moltiplice, appreso o dal sentimento fondamentale (corpo proprio), o dai sensi esterni (corpi esteriori).

Per cominciare poi da solida base, nel confermare la reale sustanzialità dei corpi, io chiamo a riflettere, come il testimonio certo della coscienza, faccia ognuno sicuro di un doppio modo di apprendere alcun che di moltiplice : l'uno è quello d' ideare un corpo, ovvero di rappresentarselo al pensiero subbiettivamente, a guisa d' immagine ; l' altro è quello di sentirlo, ovvero di esserne modificati, come da alcuna cosa obbiettiva ed energica. Per fermo, che che sia della natura e della esistenza stessa dei corpi, la differenza fra l' ideare e il sentire un moltiplice, è un fatto irrepugnabile dell' *io* senziente.

Reintegrando l'analisi sopra una tal differenza, l'esperienza intima ci scovre, che l'opposizione fra tali due fatti si riduce alla seguente. Quante volte l' *io* non fa che ideare un corpo, l' obbietto moltiplice che è il corpo ideato, non rivelasi se non come un intimo modo di essere dell' *io*. E ad onta che tale rappresentazione di corpo fosse per noi necessaria, come una legge del nostro spirito, come una produzione o svolgimento fatale e meccanico della nostra natura ; finchè non si esce da una mera rappresentazione o idea di corpo, questo corpo non mi dice altro, che un modo di essere dell'*io*, il quale lo produce, comechè per caso ciò avvenisse necessariamente. Nel sentire un corpo imperò, l' obbietto moltiplice che è il corpo sentito, non si offre già come un modo di essere, come una determinazione intima dell' *io*. Esso bensì, nel fatto della sensibilità contestatoci dalla coscienza, agisce sull' *io*, lo modifica passivamente, e presentasi come obbietto non solo, ma come causa di nostre affezioni passive.

Ciò prenotato, io trascorro nel dire, che i corpi debbono avere una reale sustanzialità, in fuori dell' *io* senziente. Che in vero, se i corpi non avessero una reale sustanzialità in fuori dell'*io*, essi non resterebbero altro, per

quel che gl'idealisti vorrebbero, menochè rappresentazioni nostre subbiettive, ed intimi modi di essere dell' *io*, supposti come sue necessarie produzioni. Frattanto egli è chiaro, che i puri modi di essere non possono per nulla agire, o esser causa di alcuna affezione passiva; poichè agire val quanto porre un atto, e l'atto è modo di essere di chi agisce: onde non può convenire che a qualche sostanza. Il perchè quando i corpi non fossero delle reali sostanze, il fatto stesso del sentire i corpi, oltre all' idearli, resterebbe distrutto (*a*).

Non si dica qui, che spesso i fantasmi della immaginazione, comechè nulla fossero di reale, pure agiscono sopra di noi, ci si avvolgono intorno e ci modificano. I detti fantasmi non sono nulla di reale in fuori del corpo proprio; ma essi hanno una vera esistenza nel nostro corpo, e segnatamente nel cerebro: onde essi stessi servono di conferma ad ammettere la realtà almeno delle nostre membra, anzichè deporre alcuna cosa in contrario. Se non vi fosse un corpo, non potremmo in niun modo essere affetti dai fantasmi della immaginativa.

Ma alla nostra pruova sperimentale, la quale poggia sul fatto che noi apprendiamo i corpi in sè stessi, e non già nelle loro immagini, alcuni filosofi insorgono con opporci delle verità razionali. È fra questi l'illustre Mamiani, il quale scrive: « Ciò che è fuori di noi, o viene incluso in alcun modo entro la nostra unità percipiente, ovvero non viene incluso. Nel primo supposto, ciò che è dentro di noi

(a) È tale l' intoppo, innanzi a cui crolla l' idealismo assoluto di Fichte. « Due attività, dice egli, derivano egualmente dall' *io*. L' *io* ha una tendenza che lo spinge quasi raggio all' infinito. Questo movimento è centrifugo; ma esso non è tale che in opposizione ad un altro movimento verso l' *io*, considerato come centro. Simile attività operando dall' esterno, forma ciò che avvi di oggettivo nell' *io*: sicchè l' oggettivo non è altro, che il subbietto medesimo il quale ritorna o agisce contro sè stesso » (Ve. *Doctrine de la science par Fichte*, trad. par. M. Nicolas). Può ognuno accorgersi, che il ritorno dell' *io* sopra sè stesso, non importi altro se non che l' *io* agisca su di sè come *non io*, ovvero sia in sè solo attivo e passivo. Ma come mai può tal cosa succedere? Agire vuol dire produrre un atto, patire vuol dire riceverlo. Or se l' *io*, che è essere semplice, lo produce, ci non lo riceve; se lo riceve per contra, ei non lo produce. Dire che lo produca e lo riceva insieme, è quindi pronunciar parole vuote d' idee, affermare e disdirsi.

come può essere fuori? Nel secondo supposto ciò che è fuori della nostra unità percipiente come può essere conosciuto? » (a) Ciò che è fuori della nostra unità percipiente, io ripiglio, può essere in alcun rapporto di azione con noi, e può non esservi. Se non è in alcun rapporto con noi, concedo che non si possa da noi conoscere. Ma gli oggetti di nostra sensibilità, comechè non entrassero sustanzialmente nella nostra anima, tuttavolta sono strettamente uniti con esso noi per la loro azione, e per questo rispetto non restano estranei al subbietto senziente. Si dovrebbe dimostrare, che non puossi nemmeno sentire ciò che è congiunto per la sua azione con noi. Ma questa dimostrazione sarebbe contraria al fatto, e però non è a temere che alcun filosofo possa ritrovarla giammai.

Il Mamiani, in vista al certo di tale risposta, par che voglia eluderne la forza colla seguente istanza. « Altri hanno pronunciato, dice egli, che, a vero dire, noi non sentiamo l'intrinseco di quello che esiste fuori di noi, ma il suo limite e la sua contiguità. Però si chiede: Questo limite è egli affezione sensibile? in tal caso egli non è esterno e non prova l'esterno; conciossiachè egli entra nella indivisa unità del nostro pensiere. Se poi non è affezione sensibile, nè tampoco egli è cogitabile, cioè a dire che non può essere conosciuto » (b). Se non che una tale ripresa, la quale dice, che una affezione sensibile sia puramente interna, cioè a dire tanto subbiettivamente presa, come nostro modo di essere, quanto obbiettivamente, per l'esteriore termine che ci rappresenta; è in primo luogo assertiva gratuita, anzi contraria al fatto della sensibilità: qual ci è contestato dalla conscienza, cioè come legata al soggetto ed all'oggetto insieme. Oltre di che, ognun conosce che il limite di qualsiasi cosa è proprio della cosa stessa di cui è limite. Laonde se vano è negare, che nell'affezione sensibile si apprende un limite di cosa estrinseca; forza è pur convenire, che la sensibilità, e fondamentale ed esterna, raggiunga per immediato intuito gli estrinseci obbietti.

(a) Ve. *Rinnov. della Filos. ant. Italiana*. Par. II. Cap. V.
(b) Ve. luo. sopra cit.

IV.

Conseguenza delle cose dette, avverso gli empirici, ed analisi dei vari modi nei quali noi pensiamo gli obbietti reali della esperienza — Intorno l' elemento dell' essere reale, gli empirici, siccome fu visto, mantengono, che nè la sensazione nè la riflessione sono sufficienti a raggiungerlo; laonde deducono, che noi non ne abbiamo, nè possiamo averne l' idea (*a*). Dopo le osservazioni fatte, noi ci troviamo però in grado di opporre senz' altro alle due dette parti di loro dottrina, che 1° non solo abbiamo l' idea dell' essere reale, come ciò che sostiene alcuna qualità, o che produce alcun atto (*b*); ma 2° che questa idea ci è fornita, non pur dalla esperienza interna, quanto anche dalla esteriore.

In seguito di tai cose resta fermo primamente, avverso quei filosofi tutti che chiamammo empirici, siccome lungi dal doverci soffermare sul limite dei meri fenomeni psicologici, possiamo bene dalla psicologia far passaggio alla ontologia. Questo passaggio in breve si riduce al seguente. La riflessione psicologica ritrova nell' *io* due facoltà fra le altre: la conscienza, e l' esterna sensibilità; l' una che ha per obbietto l' *io* stesso, l' altra che ha per obbietto il *non io*. Or l' intimo senso, non che l'esterna sensibilità, raggiungono, come si è dimostro, la reale sustanzialità sì dell' *io* che del *non io*, in che consiste il fondamento primo della ontologia. Il passaggio perciò dalla psicologia alla ontologia, parmi che possa lasciarsi come un fatto innegabile.

Posti al certo di questo dato primordiale, su cui riposa l'obbiettivo valore delle nostre idee, sta ora a vedere, contro ai razionalisti, se possa trarsi da esso spiegazione dei concetti diversi, che lo spirito umano possiede intorno agli enti reali. Ma per cominciare onde si dee, conviene innanzi investigare, quali sieno gli svariati modi, in cui noi concepiamo in mente nostra gli obbietti della esperienza: ricerca che ci conduce a dichiarare il triplice significato in cui può prendersi la voce di essere reale, usata spesse volte assai vagamente.

(a) Ve. Sez. II. Cap. I, art. 2.° §. II.
(b) Ve. sopra, §. I.

In 1° adunque, il modo fra tutti più universale di concepire gli obbietti offerti dalla esperienza, quello è di pensarli tutti in comune come quelli che hanno un essere reale, ovvero un' attualità data al pensiero e independente da esso. E che in vero il concetto della realità o attualità delle cose, sia fra gli altri il più universale, che possa convenire agli obbietti della esperienza; convincesi da che, se per poco si astragga ulteriormente da esso, in luogo di rinvenirsi alcun altro più ampio concetto di enti reali, non si ritrova in vece che la negazione ed il nulla di ogni reale entità (*a*).

Ma in 2°, discendendo dal sommo di detta universalità, suole la mente umana dispartire in varie classi gli esseri della natura, a seconda che li scorge uniformi tra loro e diversi dagli altri in talune proprietà. Quindi la differenza degli esseri viventi dagli inorganici, degli animali dai vegetabili, degli uomini dai bruti, e in generale le svariate formazioni dei generi e delle specie, nostri modi di concepire più o meno ampiamente gli esseri della natura.

Per 3° in fine, noi pensiamo i singoli oggetti della esperienza, quai subbietti individuali dotati d'individuali modi, ovvero quai subbietti modificati in concreto, nella cui idea entrano gli elementi sì della sostanza, che delle sue affezioni in particolare.

A mostrare dopo ciò contro ai razionalisti, come le idee degli esseri reali non sorgano *a priori* dalla ragione, ma sieno acquistate dietro ciò che l' esperienza ci offre; si avverta che il problema superiormente proposto, dee venire enunciato così: Ritrovare le operazioni intellettive, per le quali dal sentimento delle reali sostanze, possa trarsi spiegazione, 1° delle idee dei subbietti modificati individuali, 2° delle idee dei subbietti generici o specifici, 3° dell' universale elemento dell' ente reale (*b*).

(a) Intendesi poi che un tale astratto ed universale elemento dell'essere reale, non stia già nelle cose quale elemento diviso dagli altri; poichè in simil caso ne verria, che esisterebbero nelle cose degli altri elementi in fuori dell' essere reale, e perciò senza che avessero il detto essere: lo che ripugna. Di qui è che l' essere reale, non può dire altro, se non l' intera attualità, *actus essendi*, per la quale la cosa è capace di presentarsi allo spirito e modificarlo.

(b) In quanto devesi qui far parola di necessario delle operazioni

V.

Dimostrasi, avverso i razionalisti, l' origine ontologica a posteriori *dei prefati modi di concepire gli obbietti reali, e in prima delle idee dei subbietti modificati individuali* — Cominciando dalle idee dei subbietti modificati individuali, egli è stato sovente detto, che avere conoscenza o idea di alcuna cosa, importa possederla intellettualmente, ovvero concepirla nel nostro pensiero, tale qual ella è in sè stessa, nella sua reale natura (*a*). Or poi ogni cosa reale viene appresa dalla esperienza come un vero subbietto modificato. Il perchè si dee convenire, che per concepire gli obbietti della esperienza quali ei sono in sè, fa bisogno eziandio come subbietti modificati pensarli. Ma a pensare una cosa qual subbietto modificato, richiedesi in 1°, che l'elemento della sostanza si consideri in diviso dalle sue affezioni, poichè se in uno si confondessero, dovrebbesi concepire la cosa, o come sostanza sola, o come sola affezione, o come sostanza ed affezione allo stesso riguardo, lo che non pure è assurdo, ma nemmeno dispiega il concepimento dei subbietti modificati; e in 2° richiedesi, che l'elemento della sostanza congiungasi al complesso delle sue affezioni, sì che ne sorga l'idea composta di un subbietto modificato: a cagion che, questo secondo atto di riunione mancando, ben si avrebbero due elementi astratti di sostanza e di modi, ma l'idea complessa di un subbietto modificato non mai. Laonde a spiegare l'origine delle idee dei subbietti modificati individui, uopo è trovare, 1° come noi consideriamo la sostanza in diviso dai modi, 2° come al complesso dei modi ricongiugniamo la sostanza di nuovo.

Pervenuti a tal punto, il problema dell'origine ontologica di dette idee, offresi di per sè risoluto. Di vero, posciachè fu pruovato, che noi sentiamo quali sostanze concrete sì lo spirito nostro che i corpi, null'altro esigesi perchè l'elemento di sostanza si consideri in diviso dai modi, se non un atto di semplice percezione, che degli obbietti sen-

conoscitive, concorrenti alla formazione di dette idee; non fo che applicare alla origine loro ontologica, quanto nell'anteriore Sezione se ne discorse circa l'origine logica.

(a) Ve. Sez. I. Cap. I. §. 1, ed altrove in vari luoghi.

titi ritenesse la sola energia produttiva e sostenitrice dei suoi modi: il quale atto di semplice percezione, è una vera operazione astrattiva, che altrove chiamammo percezione primaria, perchè rivolta sugli obbietti sentiti (*a*). Come poi per ricongiugnersi l'elemento astratto della sostanza al complesso dei modi, si richiede un atto di sintesi; ne viene che un giudizio primitivo anch' esso e costituente (*b*) sia quello, siccome spesso si è detto, il quale deve succedere alla semplice percezione, per compiere la formazione delle idee dei subbietti modificati individuali. Non nego che questa prima idea delle cose, cui noi appelliamo chiara, sia imperfetta ancora, e non tutta intelligibile; perchè l'elemento dei modi, complessivamente presi, è rimasto proprio dei sensi o della immaginativa, come quello che non è stato per anche semplificato, mercè l'opera della semplice percezione dell' intelletto. E per questo, che gli elementi dei giudizî primarî sono eterogenei: l' uno divenuto intelligibile, l' altro rimasto sensibile (*c*). Tuttavolta a seconda che l' intel-

(a) Ve. Sez. I. Cap. II. art. 1.° §. III. Potrebbesi anche chiamarla percezione o astrazione *sustanziale*, a differenza della *modale* che è la percezione secondaria.

(b) Ivi §. IV.

(c) Una simile discrepanza fra i due termini dei giudizi costituenti, potrebbe ella mai servir di argomento per dichiararli impossibili, ed escluderli dagli altri? Io temo a tale uopo, che alcun volesse rivolgere impropriamente contro la teorica esposta, una consimile opposizione, fatta dal signor Gioberti avverso la dottrina rosminiana, sulla percezione degli obbietti reali; ed è per questo che voglio qui riportarla. « Il giudizio, dice l' Autore citato, non può essere una equazione fra due elementi diversi, se non in quanto essi hanno qualcosa di comune, cioè d' identico, fra loro. Ora questa identità non può consistere altrove che nell' intelligibile. Bisogna adunque che i due termini del giudizio partecipino dell' intelligibile, e siano intellettivi, acciò l' identità, e quindi l' equazione abbia luogo. Ma l' apprensione sensitiva non è un elemento intellettivo. Dunque l' unione della mera apprensione sensitiva coll' idea dell' ente *posssibile* non farà giammai un giudizio » (*Introd.* ecc. Tom. II. Cap. III. pag. 165). Che che sia di una tale opposizione, certo egli è che essa riguarda una teorica, la quale insegna, che « la percezione della esistenza reale delle cose create sia opera di un gindizio, per cui si fa una equazione fra l' idea dell' ente possibile e l' apprensione sensitiva ». Or l' elemento dell' essere, in quanto entra nei suddetti giudizi, non rappresenta secondo noi il possibile, ma il reale. Esso inoltre non si distingue dall' altro termine dei modi, se non 1°, perchè è stato analizzato e percepito da un atto semplice dello spirito, laddove i modi non sono stati decom-

letto si avanza nei gradi di cognizione, una tale differenza svanisce; e noi abbiamo visto come la percezione ovvero analisi secondaria, così immediata che mediata, proceda nella spiritualizzazione dei singoli modi; mentre la sintesi secondaria, immediata o mediata anch' essa, ricongiugne i singoli modi percepiti, all' idea già fatta dei subbietti modificati. Dalle quali operazioni emergono le idee tutte spirituali ed intelligibili, che sono quelle cui nominammo distinte e adequate (a).

Dietro tale esame si conclude, che il sentimento della reale sustanzialità delle cose da una parte, e dall' altra la semplice percezione primaria e il giudizio costituente (l' analisi cioè della sostanza svolta dall' obbietto sentito, e la sintesi della stessa fatta col complesso dei modi), sieno bastevoli a spiegare non solo l' origine logica, quanto pur l' ontologica, delle idee dei subbietti modificati individuali, appresi o dalla interna o dalla esteriore sperienza.

VI.

Si dichiara l'origine delle idee dei subbietti modificati, così specifici che generici — In quanto alle idee dei subbietti specifici o generici, come dell' uomo, dell' animale, delle piante, manifesto è che esse rappresentano eziandio dei subbietti determinati da modi. Il perchè ricorre per esse la medesima urgenza, di pensare pria un certo astratto subbietto, e poi di ricongiugnerlo a talune astratte affezioni: la qual cosa importa, che il primo passo verso la formazione di dette universali idee stia riposto, nello stesso modo che per le prefate idee d' individui, in una semplice

posti in alcuna guisa; e 2° perchè il detto elemento richiede e presuppone l' attività dell' intelletto, mentre all' altro basta la passione della sensibilità. Si questo che quello però, siccome sono dati a noi uniti dalla esperienza, perciò non veggo qual cosa potrebbe ostare, perchè non fossero riuniti di nuovo da un atto sintetico dell' intelletto. Così niuna difficoltà può opporsi ai detti giudizi, per parte dei loro due termini, ovvero dell' obbietto giudicato. Molto meno poi può nascervi qualche difficoltà dalla natura del subbietto, ovvero dell' *io* che giudica: il quale, come ripetutamente si è visto altrove, è identico tanto nei fatti della vita sensitiva, che in quelli della intellettuale; e perciò li riunisce nella sua indivisa unità.

(a) Ve. Sez. I. Cap. III. art. 1.° e Cap. IV. pag. 79.

percezione, e in un giudizio costituente. Ben vero che nell' avviarci alla formazione delle idee universali, dobbiamo cominciare dal far meno di quelle accidentali determinazioni, le quali non costituiscono la natura delle cose, ma sono specialità proprie di ciascuno individuo. Senza questo noi non potremmo uscire dalle idee individuali e concrete, nè quindi potremmo formarne delle astratte, e concepirle come determinabili in indefiniti modi, quali debbono essere le idee universali. Dal che ricavasi, il primo passo necessario alla formazione dei subbietti generici, esser riposto in un giudizio costituente, col quale siasi concepito un subbietto modificato in astratto, dopo averlo cioè dispogliato delle sue accidentali affezioni.

Tuttavolta se l'idea astratta non rappresenta ancora che una natura singolare e determinata ad un solo, ne viene che una operazione dalla precedente diversa debba sopravvenire all' idea astratta, per renderla indeterminata in sè, e determinabile indefinitamente; che è il primo carattere degli universali (*a*). Di fatti, ad avere l' idea astratta di un subbietto, basta spogliare un individuo delle sue accidentalità, ritenendone il nudo scheletro, ovvero l' intima essenza soltanto. Ma l' idea di un subbietto, rifinita quanto si voglia, non è che idea di un individuo solo, nè può dirsi che diventi universale, pria che lo stesso subbietto astratto si consideri, come capace di essere determinato in indefiniti modi, o come reperibile in quanti individui si vogliano.

Ciò prenotato, acquista maggiore evidenza il modo in cui dichiarai altrove, che le idee dei subbietti astratti si cangiano in idee di subbietti universali, sieno specifici o generici. Sendo di vero un fatto irrepugnabile del pensiero, che visti e conosciuti da noi uno o più oggetti, possiamo estenderci a immaginare quanti altri mai ne vogliamo, senza alcun termine; ne dimana che noi possiamo altresì riguardare un astratto subbietto, come determinabile non pure in quel solo individuo cui da prima appartenne, ma bensì in tutti quegli altri individui simili, riprodotti in mente nostra senza restrizione di sorta. Per considerar poi una cosa sotto tale rapporto, fa bisogno prima conoscere

(a) Ve. Sez. I. Cap. II. art. 2.° §§. III, e IV.

se l' idea astratta convenga a quanti individui immaginati si vogliano, e quindi attribuirla ad essi con pensarla come indefinitamente determinabile: il che vuol dire, essere necessario alla formazione delle idee universali, oltre di un atto di comparazione, un giudizio dell' intelletto, il quale prende nome per questo di comparativo (a).

Risulta da questo discorso, che due passi debbano precedere la formazione delle dette idee universali: l'uno consiste in un giudizio costituente, col quale formasi l' idea astratta di un subbietto, che è la materia o l' elemento dell' universale; l' altro è riposto in un giudizio comparativo, il quale enuncia che detto elemento è capace ad essere determinato indefinitamente; e con questo aggiugnesi all' idea astratta l' intenzione di universalità. Si vuol sapere qual sia il valore obbiettivo delle idee universali; ed io credo che la risposta offrasi facile ed evidente, dopo le cose discorse, nella seguente distinzione. Per fermo nelle dette idee bisogna far differenza, tra la materia dell' universale e la sua forma, che è l'intenzione di universalità. La materia non è che la stessa idea astratta: la quale poichè non è posta dal pensiero, ma sì ricavata dai subbietti individuali esistenti; devesi per tal causa riconoscere come obbiettiva, e rispondente a dei reali fatti in natura. La forma però delle stesse idee, ovvero l' intenzione della loro universalità, non esprime che un fatto della intelligenza umana, cioè la potenza nostra di concepire un astratto elemento, come determinabile in maniere indefinite; ed è perciò una mera considerazione dello spirito umano. Ecco quello che deve intendersi, qualora si dice che le idee universali hanno il solo fondamento negli obbietti della natura, mentrechè formalmente non esistono che nel pensiere soltanto. Dal che rilevasi in ultimo, come la nostra sentenza sul valore degli universali, penda da un lato pei realisti, i quali li volevano in tutto esistenti nell' universo come nature comuni, e dall' altro pei nominali, che nessun valore li assegnavano in fuor del pensiere, anzi giugnevano a dichiararli vocaboli vuoti d'idee. Noi ci poniamo in mezzo di essi, concedendo ai primi l' obbiettività della materia delle idee universali, ai secondi la subbiettività della for-

(a) Ve. ancora Sez. I. luo. cit. §. IV.

ma, ovvero della intenzione di universalità. Questa sentenza, che, senza andar negli eccessi, lascia salvo l'obbiettivo valore dello scibile umano, prende nome di *concettualismo*: dottrina media fra le altre due riferite del *realismo* e del *nominalismo* (a).

VII.

Origine della universale idea dell'ente reale — Rimane il mostrare l'origine e il valore dell'idea dell'essere reale in comune: idea che essendo universale anch'essa, va soggetta alla legge della costoro formazione; richiedendo una operazione dello spirito che la renda astratta, ed un'altra che vi aggiunga l'intenzione della universalità. Solo è da notare, che l'elemento astratto dell'essere reale, non risultando di altri elementi, cioè di sostanza e di modi, come i subbietti modificati; non esige per la sua formazione l'opera di alcun costituente giudizio, il quale nel concetto semplice della reale attualità delle cose non avrebbe elementi a congiugnere; ma chiamasi pago del solo atto di astrarre. E tuttavolta, se in seguito di cotale atto non può aversi ancora che un'astratta idea dell'ente reale, segue che a tramutarla in universale debba sopravvenire un giudizio, il quale pensi il prefato elemento astratto, come determinabile in quanti altri indefiniti individui si vogliano. Intendesi poi facilmente, dopo il detto di sopra, come a seconda che nella cennata universale idea si badi o al solo elemento astratto, o alla intenzione della sua universalità, si ha quel che evvi in essa o di reale ed obbiettivo, o pur di subbiettivo ed ideale.

Si è mosso dubbio, in qual modo possa mai considerarsi in astratto un elemento, qual è quello dell'essere reale, che non giace nelle cose in verun modo separato dagli altri, anzi è inseparabile dalle sue determinazioni almeno

(a) Nel secolo X., queste due estreme sentenze si trovarono nella più decisa opposizione fra loro, ed empirono di clamori le scuole, parteggiando Roscellino per lo realismo, Guglielmo di Champeaux per lo nominalismo. Ma levatosi fra di essi il rinomato Abelardo, cercò comporne la lite col ritrovato eclettico del concettualismo. Chi bramasse un esame di queste dottrine, potrà leggere la *Prefazione* del signor Cousin, premessa alle *Opere di Abelardo*, per lui pubblicate. (*Oeuvres inéd. d'Abélard*, par V. Cousin, Paris 1836, *Introduct.*).

essenziali. Pure il dubbio si toglie, per poco voglia riflettersi, che l'astrazione non rade volte separa in pensiero, quelle cose stesse che è repugnante supporre nel fatto disgiunte; e fa che una se ne consideri, senza porsi mente all'altra che risiede intima in essa. Così accade che si pensi al moto senza occuparsi del corpo mobile, come nella meccanica; o pur che si parli della semplicità dell'*io*, senza brigarsi delle sue facoltà sensitive o intellèttuali, tuttochè queste constituissero la sua stessa natura. E così avviene ancora, che in ogni cosa possa apprendersi e ritenersi in astratto il fondamento solo dell'essere, ovvero l'energia produttiva e sostenitrice, a prescindere dalle affezioni inerenti, o dalle azioni prodotte.

VIII.

Esame di talune ragioni in pro della origine a priori, *e del valore meramente razionale dell'elemento dell'essere*— Sentenza dei razionalisti è, che l'esperienza, limitata ai soli fenomeni, non giunga fino alla sustanzialità delle cose, e che perciò l'elemento dell'essere reale abbia una subbiettiva origine nella ragione: la quale, all'occasione delle affezioni sensibili, pensa l'essere al di sotto dei modi, in virtù del principio razionale « non vi ha modo senza sostanza ».

Ma nel darsi a ripetere dalla ragione l'origine dell'elemento dell'essere, i razionalisti suppongono come indubitato e fuor di quistione, che nè il sentimento interno, nè l'esteriore sensibilità, valgano a rendere al pensier nostro alcuna reale entità. Nel ricercare però ad essi le ragioni, per le quali si è voluto sì universalmente togliere la sustanzialità delle cose al dominio della esperienza, io trovo irragionevole silenzio nei più: e puossi francamente asserire che solo un profondo ed accurato ingegno italiano, comechè lontano, anzi avverso, alle conseguenze panteiste del razionalismo tedesco, abbia impreso a ragionare il fondamento di ogni razionalismo, l'origine *a priori* dell'elemento dell'essere. Le sue primarie ragioni si possono (per quanto mi si concede in quest'opera) ridurre alle seguenti.

1.° « Una sensazione che noi proviamo, esterna ovvero interna, scrive egli, è tutta unita con noi: non è che una

modificazione della nostra coscienza ; noi sentiamo in un modo passivo , e nulla nel ricevere le sensazioni ha che fare il nostro intelletto. All'incontro possiamo noi pensare ad una sostanza , senza che la consideriamo come una cosa che *sussiste in sè* , che è *soggetto di modificazioni* ella medesima e non è punto una modificazione ; una cosa perciò che non si può percepire dai sensi , ma solo dall'attività dell'intelletto ? L'idea dunque di sostanza è interamente diversa da qualunque sensazione : ella ha delle altre qualità che nulla hanno che fare coi sensi : dunque non può essere racchiusa nella sensazione , nè si può in essa rinvenire » (*a*).

Ma contro la maggior premessa di tal raziocinio , vogliamo primamente avvertiti , che se le sensazioni non sono che mere affezioni passive dell' *io* senziente , esse debbono far sì , che la riflessione ritrovi il proprio *me* come un subbietto modificato , quale è appunto l'originario concetto della sostanza. E secondamente chiamiamo ad osservare , come nel riferito passo le sensazioni esterne si risguardino sotto un aspetto soltanto , cioè a dire *subbiettivamente* , quai modi peculiari del nostro essere : nel quale aspetto non può negarsi , che ogni sensazione sia una modificazione della nostra coscienza , tutta unita con noi , e una maniera passiva di esistere della nostra anima. Ma se la sensazione è un mezzo che ci discovre alcuna cosa , uopo è considerarla eziandio in rapporto all'obbietto che apprende; del quale rispetto il nostro chiaro Autore non disconviene (*b*). Or avuto riguardo a questo modo *obbiettivo* di considerare la sensazione, non basta più l'affermare soltanto, che essa sia una modificazione passiva dell' *io* , ma di vantaggio dessi investigare se l'obbietto che ci modifica passivamente , si appalesi esso stesso non altro che una modificazione , unita a noi ecc. ; o pure , se nell'atto che ci sentiamo modificati passivamente , sentiamo ancora l'obbietto

(a) Rosmini, *Nuovo Saggio sull' Origine delle idee*, Vol. I. Sez. III. Cap. I. art. 4.

(b) Così egli insegna che il tatto (senso universale a cui si va a ridurre lo stesso fondamental sentimento) ha un doppio riferimento, « una natura cioè soggettiva ed oggettiva ad un tempo , in tanto che nella sensazione del tatto si percepisce ad un tempo 1° l'organo senziente, 2° e l'oggetto esterno che tocca ».

che ci modifica : obbietto che essendo produttivo di una reale azione, non può essere, come sopra si è detto, che vera sostanza.

La seconda premessa dell'addotto raziocinio non fa, che enunciare la definizione della sostanza, come cosa che esiste in sè, che è soggetto di modificazione, e non è punto una modificazione. Senza escludere un tal modo di concepir la sostanza, io dico solo che esso deriva dall' altro, il quale rappresenta le sostanze tutte, come reali sostegni di modi, e quai principî produttivi delle affezioni sensibili, o interiori od estrinseche. È tale io dico il modo originario di apprendere la sostanza; modo che si ingenera nella mente nostra, in virtù della semplice percezione primaria degli obbietti sentiti. Chi di fatti volesse inchiedere, perchè la sostanza si apprende eziandio come ciò che esiste in sè e non in altri, dovrebbe rispondere, che questo concetto si origina, da che è proprio della sostanza il sostenere affezioni, o il produrre cangiamenti come che sia : le quali cose importano, che la sostanza, sendo ella stessa sostegno e principio dei suoi modi, non abbia al certo uopo di essere sostenuta da altri, ovvero di esistere in altri: il che è lo stesso del dire, che la sostanza sia tutto ciò che esiste in sè stesso. Standoci quindi al concetto originario della sostanza, quale energia sostenitrice e produttiva, possiamo concludere, contro la proposta obbiezione, che un tale elemento ci viene bastevolmente fornito dalla esperienza.

2. Un'altra pruova addotta dal chiaro Autore in conferma del suo assunto, è ricavata dalla natura dei giudizî. « Quando noi facciamo un giudizio qualunque, abbiamo bisogno di possedere già nella nostra mente delle nozioni generali. A ragione d'esempio, quando diciamo « questo foglio di carta è bianco », o pure « quest' uomo è sapiente », noi dobbiamo avere precedentemente l' idea generale della bianchezza e della sapienza ; perocchè altrimenti non potremmo attribuire questi predicati a questi piuttosto che a quei soggetti . . . . ».

« Ma se l'umana mente non può fare quella operazione che si chiama giudizio, senz' essere prima in possesso di qualche nozione od idea generale ; come poi avviene che l' umana mente si formi le idee generali ? È facile cosa osservare che la mente umana non può formarsi un'idea ge-

nerale se non in uno di questi due modi, 1° o coll'astrazione, 2° o con un giudizio ». Ma dietro un esame, che dopo il detto qui sopra sulla formazione delle idee generali possiamo tralasciare, ne ricava egli bene, « che noi non ci formiamo le idee comuni o generali se non col giudizio ».

« Pertanto, conclude egli, se l'uomo non può cominciare a giudicare che mediante un'idea generale, è manifestamente impossibile spiegare la *formazione* di tutte le idee generali mediante de' *giudizi*; ma egli fa bisogno al tutto di supporre che nell'uomo preesista, innanzi a tutti i giudizi suoi, una qualche idea generale, colla quale a bel principio egli possa giudicare, e in tal modo venirsi mano mano formando tutte le altre idee » (a). Sendo poi che i primi giudizî son quelli, che ci fanno concepire le cose come subbietti reali, perciò è che, secondo il nostro Autore, l'idea generale che deve andare innanzi a tutti gli atti giudicativi, e riconoscersi innata, è l'elemento appunto dell'ente reale.

Serve di base a tale argomento il principio, che in ogni giudizio il predicato debba essere universale; ma tanto è che parmi esser gratuito, anzi falso. Di vero, che a potersi attribuire un qualche predicato a un soggetto, richieggasi che il primo si fosse innanzi considerato come dal soggetto distinto, è cosa da non porsi in dubbio, ove si consideri che nulla puossi intellettualmente congiugnere ad altro, se pria non siasi percepito in diviso da esso. Con questo però non si ha, che il bisogno solo di riconoscere un'idea astratta, come anteriore ad ogni giudizio. Ma chiedesi, se l'avere idea astratta di qualche proprietà, valga lo stesso che averne idea universale. È chiaro che un tal quesito debba risolversi negativamente, dopochè si è già visto, altro essere un'idea astratta, altro un'idea universale (b). Distinte queste due cose, non basta al certo dimostrare che le idee astratte sieno necessarie ad avere i giudizî, perchè se ne potesse inferire che sono necessarie anche le universali. Bensì conviene ricercare di più: se una qualche idea astratta deve essere presupposta dai nostri giudizî, può dirsi lo stesso delle idee universali? Or mi sembra

(a) N. *Saggio* ecc., Vol. I. Sez. II. Cap. unico.
(b) Ve. sopra, Sez. I. Cap. II. art. 2.° §. III. e qui innanzi §. VI.

che così fatta quistione seconda, lungi dal potersi sciogliere in virtù della prima, debbasi anzi decidere in senso contrario. A cagion che, se pria di congiugnere un attributo a un subbietto, uopo è riguardare il primo come distinto da esso, ovvero in astratto; qual uopo vi ha poi di considerarlo altresì come capace di essere attribuito ad altri indefiniti subbietti possibili, cioè a dire universalmente? Così per giudicare che questa carta è bianca, basta l'aver pria considerato questo bianco individuale, come modo di essere distinto dal soggetto « carta ». Ma in riguardare detta proprietà in sì fatta maniera, non ho io già distrutta la sua individuale natura; imperocchè considerare il bianco, ad esempio, a prescindere dal soggetto suo, non vale al certo lo stesso che considerare il bianco in generale; ma sì il bianco individuale in astratto, diviso cioè per forza di analisi da quel subbietto che chiamasi carta. Dal che segue, che ad onta per profferire un giudizio debbasi di necessario un predicato pensare in distinto dal subbietto, tuttavolta, attesa la differenza tra l'idea astratta e l'universale, non è già che per la stessa cagione richieggasi ancora un'anteriore universale idea. E però cessa il bisogno di supporre come innato, in seguito di tale altro argomento, il concetto dell'essere, presupposto dai giudizî costituenti (*a*).

(a) Si dirà forse, come il lodato Autore lo ha detto, che noi nel giudicare « primieramente concepiamo un predicato distinto dal soggetto, senza di che non potremmo fare il giudizio; ed un predicato distinto dal soggetto contiene sempre una nozione generale, giacchè fino che non è ad un soggetto congiunto, egli si può congiungere a più soggetti, anzi ad un numero infinito di soggetti possibili » (Op. cit. Vol. I. Sez. II. cap. unico). Un predicato distinto dal soggetto, io ripeto, non importa che un'idea astratta e non altro; e se si riprende, che fino a quando un predicato non è congiunto ad un soggetto, egli può giudicarsi capace di essere congiunto a più soggetti, io concederò liberamente che un predicato astratto, può diventare universale, poichè ogni idea astratta è universale in potenza. Ma se vuolsi asserire perciò, che la sia pure universale in atto, io soggiungo che questo passaggio è illegittimo. Per fermo ogni idea astratta può divenire universale; frattanto non può dedursi da ciò, che ella sia universale di fatto, senza confondersi la possibilità di una cosa, colla sua esistenza effettiva.

IX.

Se la realtà dell'essere possa stabilirsi a priori — Non pago della origine razionale dell' idea dell' essere, un altro speculatore filosofo, ornamento ei pure della penisola, pensa che la realtà dell' essere debbasi stabilire *a priori*, senza partire cioè da alcun dato di fatto. E poichè non evvi verità, la quale potesse reggere nell' ordine *a priori*, senza che fosse necessaria; perciò egli si dà a mostrare, che l' essere implica la sua realità necessariamente. « Nè la realtà dell' ente, sue parole, si affaccia allo spirito, come una cosa contingente, relativa, che può non essere; ma sì bene come necessaria, assoluta e tale, che il contrario non è pensabile, non che fattibile »: la qual cosa vuol dire, che non può nè pensarsi nè farsi, che l' essere non sia reale. E tale il suo assunto; eccone indi la pruova. « Infatti l' uomo non può pensare il nulla; e questa impotenza non è meramente subbiettiva, e derivante dalla contraddizione, che v'ha a pensare, senza alcun termine intellettuale, ma eziandio obbiettiva; imperocchè lo spirito conosce che il nulla è non pure inescogitabile, ma impossibile in sè stesso. Laonde il detto giudizio si può significare dicendo: *l' Ente è necessariamente* » (*a*).

Si fatto raziocinio può ridursi in facil modo al seguente: L' essere è reale necessariamente, poichè il nulla è impossibile, tanto in sè stesso, che rispetto a noi, cioè tanto ad essere pensato, che ad essere fatto, o supposto come reale. Ma che vuol dire che il nulla è impossibile? La voce « nulla » può essere capace di un doppio significato.

(a) Gioberti, *Introduz. allo studio della Filosof.* Tom. II. Cap. III, pag. 178 ed. cit. — Consentaneo al suo metodo, col quale vuol distaccata l' ontologia dalla base dalla psicologia (Ve. sopra, pag. 154, e segg.), questo filosofo pone a principio del suo sistema la realtà dell' essere, come verità assoluta e necessaria, che è tale a prescindere da ogni esperienza. Ma per serbare al contrario la dependenza della ontologia dalla psicologia (Ve. ivi), uopo è mantenere, che la realtà obbiettiva dell'essere non possa stabilirsi *a priori*, senza cadere in un circolo, ed andare nell'ipotetico. Che poi la detta realità siaci fornita dalla esperienza, e sia legittimo il passaggio dalla psicologia alla ontologia, vien reso aperto dalle cose superiormente discorse.

Può dinotare 1° l'intima contraddizione e la pugna di più cose fra loro, ed allora si ha l'assurdo intrinseco ed assoluto, sul quale non può cader dubbio, che sia impossibile, e nella idea e nel fatto; 2° può dinotare la mera privazione, o sia mancanza di qualsivoglia realità, e in questo caso, che è il nostro, la frase « il nulla è impossibile », equivale all'altra « la mancanza di qualsivoglia realità è impossibile », e questa all'altra « una realità qualsia è necessaria »: dove si scorge appieno, che il dire « l'essere è reale necessariamente, perchè il nulla è impossibile », ricade a dimostrare lo stesso per lo stesso.

Si opporrà per avventura, che il giudizio « il nulla è impossibile », sia più chiaro del primo, che dice « l'ente è necessariamente » (nel senso che è reale); e ciò perchè il nulla è impossibile in sè stesso, ed è impensabile da noi. Ripeto, che se il nulla accettasi nel primo significato (quale assurdo cioè intrinseco ed assoluto), non evvi altro più evidente del dire, che il nulla è impossibile e in sè stesso e per noi. Ma si avvera l'opposto nell'altro significato, che è quello in cui si assume la voce « nulla » nel riferito argomento. Di vero l'impossibilità importa nel suo concetto la repugnanza di due o più cose od idee, le quali si escludono a vicenda, e si distruggono: onde, al dir di un nostro filosofo, « ogni impossibile risulta dall'incontro di due anteriori possibili incompatibili » (*a*). Or poi in una mera deficienza o privazione di qualsiasi realità, non ponno esservi al certo più elementi, ed incontrarsi in opposizione fra loro, in guisa da produrne la suddetta pretesa impossibilità. Dunque il nulla, preso nel secondo significato, non è impossibile in sè. Sarà poi impensabile? Nel primo senso è verissimo, ma nell'altro è chiaro che il nulla, comunque non pensabile in sè stesso, pure può pensarsi per la rimozione del reale. Non è pensabile in sè stesso, poichè il nulla non può esser termine di una nostra intellezione. È pensabile per la rimozione del reale, poichè data una realità, niente si

(a) Genovesi, *Elem. Metaphysicae*, Prop. XIII. Per esempio, il cerchio è possibile, il quadrato è possibile; ma il cerchio quadrato è assoluto impossibile.

oppone a fare astrazione da essa, a toglierla dal nostro pensiero, e così lasciarvi la sua mancanza, che è il nulla preso nella seconda accettazione predetta: a quel modo in cui scemandosi il numero due di una unità, ve ne rimane un' altra, e togliendosi quest' altra pure, si dice e pensa che vi resta il zero, come la mancanza cioè di un' anteriore unità. Così la proposizione « il nulla è impossibile », è soggetta ad ambiguità, ed ha bisogno di una distinzione, in seguito della quale, parmi, non se ne possa dedurre di vantaggio, che l' essere a nostro vedere, includa la realtà necessariamente.

Certo vorrà soggiugnersi, che l' idea dell' Ente contiene un giudizio, il quale dice che l'*Ente* è, « giacchè nel caso contrario l'essere sarebbe il niente, e l' ente reale non sarebbe reale; il che ripugna ». L' idea dell'Ente racchiude un giudizio, il quale dice che esso è, perchè altrimenti l'essere sarebbe il niente? ma di qual essere si parla? Se dell' essere ideale o pensato (lo che non è), esso non può includere che una realtà ideale e pensata anch' essa: un'idea non può contenere che elementi ideali: onde da che noi pensiamo un essere qualunque, non possiamo affermare se non ch' ei sia reale nel solo nostro pensiero, ma non mai al di fuori di esso. Se poi si parla dell' essere reale, il dire l' essere include la realtà, cioè l' essere reale è necessariamente reale; non vale egli quanto supporre ciò che è in quistione? non è un ammettere che l' essere è, mentre di questo appunto si disputa? Da ciò si fa aperto, che ogni sforzo per istabilire *a priori* la realità dell' essere, riesce vano, e mancante di effetto.

In altri termini. La proposizione, « l' Ente è, ovvero include la sua realtà », presa come un giudizio razionale, identico e necessario, può riferirsi o all' essere reale o all'ideale. In questo secondo caso non enuncia punto la realtà obbiettiva ed assoluta, poichè non vuol dire, se non che « l' essere pensato include una realtà pensata ». Nel primo caso (in cui si intende parlare dell' essere reale), il dire « l' essere reale include la realtà », non significa se non la connessione fra il predicato e il subbietto, e non altro; onde si deve esprimere propriamente così: « fatta l' ipotesi vi fosse un essere reale, esso dovrebbe includere la realtà ». I giudizî razionali sono tutti ipotetici, perchè non escono in

fuori delle idee della ragione; e lungi dal pronunziare sulla realità del subbietto o del predicato, non fanno che enunciare il semplice legame fra di essi. La realtà obbiettiva dell'essere rimane adunque in tal sistema un'ipotesi, che non potrà avverarsi per noi, pria che non venga un qualche dato della esperienza a confermarla (*a*).

Ho creduto necessario soffermarmi ad esaminare sotto varî aspetti l'argomento della origine e della realità dell'essere, essendo esso, come da principio avvertii, il fondamento ed il cardine principale della ontologia.

ART. 2.°

Dell' essere ideale e del possibile

I.

Che cosa s' intenda per essere ideale in genere, e quali sieno le sue spezie e le origini loro — Se l'essere reale, come si è detto, è quello che è dato a noi, che è pensato perchè è e non viceversa, e che è in fine indipendente dal nostro pensiero; chiamasi essere *ideale* ogni cosa la quale è posta dal pensier nostro, è perchè pensata, nè può separarsi in fine dall'istesso pensiero. Questa è la chiara definizione dell'essere ideale; e solo avverto, come ei si appelli *essere* impropriamente, e per maniera di analogia: stantechè l'essere in proprio senso importa, per

(a) Nè con questo voglio dire, che, partandosi dell'essere assoluto ed infinito, la realtà non faccia lo stesso colla sua essenza, e non sia ad esso del tutto necessaria. L'essere assoluto ed infinito è Dio, ed io dimostrerò a suo luogo, che ammessa la realtà obbiettiva di Dio, in seguito della realtà obbiettiva delle creature, si debba riconoscere pure, che detta realtà conviene a Dio in forza della sua essenza, cioè per necessità di natura. Tutto questo però, quando si è già dimostrata la realtà obbiettiva di Dio. Ora una tale realità obbiettiva è quella, che ho detto non potersi da noi stabilire *a priori*, senza cadere nell'ipotetico. Laonde concludo col dottore di Aquino, che « questa proposizione *Dio è*, è evidente in sè stessa, perchè il predicato in effetti non è diverso dal suo soggetto; ma non è evidente in rapporto a noi, perchè la realtà obbiettiva di Dio hà bisogno di essere dimostrata, per quelle cose che sono a noi più manifeste » (*Summa Th.*, Quae. II. art. I.).

quel che si è visto, alcun che di sussistente e d'isolato da ogni altro subbietto; in quell'ora che l'essere ideale non è, che un modo del nostro spirito, inerente a lui, e non separabile da lui. Tuttavolta, poichè questi medesimi modi del nostro spirito, vengono pensati da noi obbiettivamente, e qual se fossero qualche cosa in sè, come i numeri, i triangoli e i cerchi, ne è derivato il comune uso di chiamarli esseri *ideali*, a distinguerli dagli esseri propriamente detti, che vengono appellati reali.

Da questa avvertenza deriva, che se a dispiegare l'origine degli enti reali, convenne partire dai sentimenti degl'individuali subbietti modificati, tutt'altra or ci si dà a vedere la formazione degli esseri ideali, i quali non hanno alcuna realità in fuori del pensiero degli uomini. Chi li voglia considerare nella loro varia natura, può dispartirli in due classi: altri sono di fantasia, altri d'intelligenza. Vanno tra primi tutti quegli esseri fantastici, che la favola dapprima compose, e poscia i poeti e i pittori trattarono; fra gli altri sono le figure e i numeri delle matematiche. Ambo queste specie di esseri ideali hanno in comune, il prescindere affatto dalla realità obbiettiva di ciò che rappresentano: ambo non significano che meri concetti del proprio pensiero. Ma distingue la prima classe il rivestire le specie di tutte le qualità sensibili, siccome idee che offrono le immagini dei corpi, e quindi serbano le apparenze e di figura, e di colore, e di moto, e spesso anche di peso, di suono, e di quanto suole rivestire gli obbietti sentiti; a discrepanza di che gli esseri ideali della seconda classe non presentano, che la nuda quantità delle cose (o estensione o numero), dispogliata ed astratta da tutte le altre affezioni sensibili.

Una simile distinzione apre la via a rilevar primamente, come tutti gli esseri ideali fantastici abbiano origine dalla correspettiva facoltà da cui tolgono il nome. La qual cosa non si dichiara altrimenti, se non col fatto ovvio, che nullostante cessino le esterne sensazioni, rimane in noi il potere di conservare le specie e delle cose vedute, e dei suoni uditi, e degli odori, e dei sapori gustati; siccome, per la virtù medesima, spesso dopo lunghi intervalli, in cui tutt'altri sentimenti presero luogo dei primi, la figura medesima, il medesimo suono, e lo stesso odore o sapore, sono ri-

destati da quanto in quanto, con vivezza proporzionata agli intervalli decorsi, e alla diversa forza delle prime sensazioni (*a*). A questo poi succede l'altro fatto più speciale, che i vari elementi così ritenuti e riprodotti in immagine, vengono dalla stessa potenza in tante guise disposti ed ordinati tra loro, da comporne degli obbietti, che non mai furono visti o concepiti dinnanzi. Laonde l'immaginazione, la quale soccorsa dalla intelligenza prende nome di fantasia (*b*), apparisce esser quella da cui ripetono l'origine tutti gli obbietti ideali fantastici.

Quanto agli altri, che possonsi dire intellettivi, siccome in essi non restano le specie sensibili sopraccennate, predomina in tutto sulla fantasia l'opera astrattiva dell'intelletto: per la quale, lasciandosi da parte ogni altra affezione corporea, non si ritiene che la pura quantità delle cose, dandosi luogo alle idee o delle figure o dei numeri. Ben vero, che non ci essendo dato d'innalzarci a conoscenze intellettuali, senza essere aiutati da alcuni fantasmi sensibili, almeno nella presente condizione di vita; ne segue, che anche la potenza di astrarre, da cui ricevono origine le predette idee, abbisogna di una certa opera della immaginazione, nel presentar dei segni, i quali rendessero certe e precise le idee pure ed astratte. Tali sono in effetto i segni algebrici, le cifre numeriche, e le figure della geometria.

II.

Dell' essere puro — È questo il luogo in cui possiamo elevarci a dichiarare senza oscurità, che cosa intendasi per essere puro, e quale sia di esso il valore.

Comparando noi l'essere reale coll'ideale, scorgiamo in essi qualche cosa per cui si distinguono, e qualche cosa in cui rimangono tuttavia identici. Il primo è un'attualità data al pensiero, il secondo un'attualità creata da esso. Prescindasi da noi, se questa attualità sia data a noi, o pur sia posta da noi. Quel che vi rimane d'identico, il semplicissimo elemento di una mera attualità che possiamo ancora opporre al puro niente, è l'ultimo significato che

(a) Ve. *Catech. Psicol.* Cap. I. art. 4.
(b) Ve. ivi, Cap. II. art. 3.° §. IV.

nella serie delle astrazioni può concedersi al vocabolo *essere*, pria di lasciar nello spirito la negazione totale di ogni pensiero. Questo elemento vien contrassegnato col nome di *essere puro*. I caratteri poi che l'accompagnano, possonsi ridurre a tre. 1° L'essere puro è unico, e ciò perchè non può in esso pensarsi alcuna pluralità o differenza di modi, neppur quella che passa fra l'idea e la realità. 2° L'essere puro è indeterminato in sè, siccome quello che non può concepirsi, se non come spoglio di ogni qualità, di ogni circostanza che lo determini ad alcuna classe particolare. 3° È il più universale esso stesso, sì perchè è ricavato dal confronto di due idee già universali, sì perchè non può esservi cosa, o nel campo delle idee, o in quello delle realità, la quale non comprendasi sotto la categoria dell'essere puro, inteso come un'attualità comune tanto alle idee, che alle cose (*a*).

III.

Che cosa intendasi per possibile, e come ce ne formiamo l'idea — A molti è sembrato non esservi differenza fra l'essere ideale e il possibile; dicendo, che a pensare alcuna cosa come possibile, basta fingerla idealmente nel proprio pensiero, senza includervi verun rapporto cogli enti reali.

(a) Vedemmo come Hegel, distrutta ogni altra realtà, non ritenne fuorchè il solo essere *puro*, che egli disse non solo unico, ma eziandio assoluto, infinito, cagione universale (Ve. sopra, Cap. I. art. 2. §. III.). Questo sistema, come l'altro di Schelling, rimane confutato da tutto ciò che si è detto, a stabilire la realità degli obbietti della esperienza. Ma evvi oltracciò nella dottrina egeliana, al par che nell'altra di Schelling, degli assurdi, dei quali giova anticipare qui breve cenno. Posta a principio la nozione astratta dell'ente puro, Hegel vuol dedurne per emanazione, senza uscire dall'unità del detto essere, tutta l'immensa diversità degli obbietti individuali, concreti, moltiplici, finiti e variabili. Or non è questa una contraddizione patente? L'essere che regge appena sopra tutte le astrazioni, ideale per eccellenza, universale più che altri; si viene a produrre come essere concreto reale, individuale, o in noi o in fuor di noi? L'essere unico è nello stesso tempo moltiplice, l'immutabile è sommesso a leggi di variazione continua! Ma ciò che importa, se non che l'essere di Hegel rivesta caratteri ripugnanti alla sua natura, e però distrugga sè stesso?

Egli è un fatto che per formarci la nozione di un ente ideale, è sufficiente che colla fantasia o coll'astrazione compongasi internamente un concetto a, un fantasma qualsia. Ma che vuol poi significare, che una cosa qualunque sia possibile? La parola stessa lo esprime. Possibile vuol dire cosa che *può essere*, che può venire all' atto, comechè non sia di presente, e non sia stata, nè sia per essere mai. Sicchè per concepire una cosa come possibile, conviene 1° aver l' idea di qualche cosa, 2° confrontarla con l' idea di realità, 3° giudicarla compatibile con essa, ovvero capace a riceverla. Dal che si vede, come condizione primaria del possibile sia, che alcuna cosa possa idearsi, cioè che non risulti di attributi repugnanti a vicenda, quale saria la parte eguale al tutto, ecc. Ma certo nell' ideare semplicemente una cosa, non ci entra punto che ella si pensi come capace di divenire reale. Sicchè in breve; il poter ideare una cosa qualsia, e il giudicarla compatibile con l' idea di una obbiettiva realità, sono i due passi necessari a spiegar l' idea del possibile. I metafisici sogliono appellarlo *intrinseco* od *assoluto*, perchè consta di attributi che possono stare insieme fra loro. Distinguono poi da esso il possibile *estrinseco* o *relativo*, il quale importa l'esistenza di una causa, che abbia forza bastevole a fare essere in realtà ciò che si era concepito in pensiero. Dal che comprendesi, alcuna cosa poter essere intrinsecamente possibile, senza che lo sia estrinsecamente in rapporto ad una causa finita (giacchè per l'infinita, che tutto può, la possibilità relativa uguaglia l' assoluta). Non così però alcuna cosa può essere estrinsecamente possibile, senza che lo sia intrinsecamente: mentre una cosa ripugnante a sè stessa è un assoluto nulla, e il nulla assoluto per niuna forza può ritrovarsi reale.

IV.

Dell'impossibile — L' impossibile in conformità del possibile, distinguesi ancora in *assoluto* o *intrinseco*, e in *relativo* od *estrinseco*. Chiamasi assoluto impossibile, ciò che costa di attributi i quali a vicenda si escludono, ciò che pone e toglie sè stesso, e che però non può essere nè ideato nè fatto. Dicesi poi impossibile relativo, ogni cosa che ad onta fosse possibile in sè stessa, e potesse essere

prodotta dalla causa infinita ed universale, pure non può essere attuata dalla tale o tale altra causa particolare e finita.

Dopo questo è agevole l' avvertire, che l' impossibile intrinseco debba esserlo ancora estrinsecamente, e rispetto ad ogni causa o finita o infinita (*a*). Di vero, quelle cose nelle quali vi ha intima pugna e contrarietà, tentano, per modo di esprimermi, riunire insieme l' essere e il non essere: lo pongono e lo tolgono nell'atto stesso; nè però sono altro, che un zero rimasto dal sottrarre un numero da un numero uguale. L' essere intanto e il non essere distruggono sè stessi, e sono un nulla assoluto, cioè tanto per lo pensiero, che per la realtà. L' assoluto nulla non può venir posto da niuna forza, e molto meno dalla infinita, cui, se agisce, conviene massimamente il produrre alcuna cosa, e non punto il far restare vuota di effetto la sua azione. Perlochè l' impossibile intrinseco non può esser prodotto da nessuna potenza. Ma è ben chiaro al contrario, che dall'essere alcuna cosa estrinsecamente impossibile, per qualche potenza finita, non ne segue per questo che debba essere impossibile anche intrinsecamente, o pure in rapporto ad una infinita virtù (*b*).

(a) Ciò va contro il Des Cartes, il quale nelle *Riposte alle Obbiezioni seste*, ed alle *Obbiezioni contro la Meditazione quinta*, insegna che una forza infinita può fare esistere ciò che non è intrinsecamente possibile, e che qualunque cosa diventa intrinsecamente possibile sol che Dio voglia farla venire alla esistenza.

(b) Da taluni si è considerato il possibilo, come cosa media fra l'essere reale ed il nulla assoluto. Questa sentenza è falsa. Il possibile non è altro, che un'idea, con un giudizio di relazione. Se dunque parlasi degli esseri ideali, ei non è medio fra l' essere e il nulla; si bene è un vero essere di ragione, modo subbiettivo ma esistente nello spirito umano. So poi ragionasi degli enti reali, è chiaro che il possibile, appunto perchè tale, non può trovar luogo fra le cose reali, e neanche può dirsi medio, in questo senso, fra l'essero e il nulla. Inoltre, vi ha egli qualche cosa fra l'essere e il non essere? E se non vi ha, come può dirsi cho il possibile sia medio fra l'essere e il nulla?

CAPITOLO III.

DELLA ESISTENZA DEI MODI.

Fin qui dell' essere, o reale o ideale: or mi conviene discorrere della esistenza dei modi, elementi presupposti dai giudizî qualificanti. Ma nel dire dell'essere dovei avvertire, che il vero essere, cioè il reale, non dinota e non è che la sostanza *(a)*. Nel farmi a parlare dei modi debbo prenotare altresì, che loro converrebbe più propriamente il titolo di esistenze: mentre ogni modo è per l'essere ed è nell'essere, cosa dinotata appunto dalla voce *esistente*, quasi dicesse *ex ente*, o pure *esse in ente*. Laonde, come abbiamo adoprato il vocabolo di essere per indicar la sostanza, così ci serviremo di quello di esistenza per significare la realità dei modi, o delle affezioni della sostanza *(b)*.

Ma già si è visto, come il modo non è, se non ogni cosa che determina o circoscrive un essere come che sia. Si è visto pure, che tutti i modi debbonsi ridurre alle qualità, agli atti o rapporti reali, ed alle relazioni logiche necessariamente. Farò luogo per questo, nel presente capitolo, a trattare in primo delle qualità, sieno attributi o accidenti, poscia delle azioni, o immanenti o transeunti, per fine dei rapporti logici, o d' identità o di similitudine o di eguaglianza.

(a) Ve. sopra Cap. II. art. I. §. I.

(b) Parmi quest'uso di voci più proprio ed espressivo dell' altro, che chiama la sostanza *esistenza sussistente*, e i modi *esistenze inerenti*, ovvero la sostanza *esse in sè*, i modi *esse in alio*. L' etimologia della voce esistenza, *ex ente*, o pure *esse in ente*, favorisce la prima numenclatura senza voler escludere l'altra. Confermo questa idea con un passo del Vico, il primo che avesse saputo trarre partito per la filosofia, dallo studio delle parole. « *Esistere*, dice egli, non altro suona che *esserci*, *esser sorto*, *star sopra*; come potrei provarlo per mille luoghi di latini scrittori. Ciò che è sorto da alcun'altra cosa è sorto; onde l'esser sorto non è proprietà dei principî: e per l'istessa cagione non lo è lo star sopra .... Per contrario l' *essere* è proprietà dei principî ... Dunque bene gli scrittori della bassa latinità dissero ciò che sta sotto *sostanza*, nella quale noi abbiam riposto la vera essenza. Ma in quella proporzione che la sostanza tiene ragion di *essenza*, gli attributi tengono quella di *esistenza* ... » (*De antiquiss. Italor. Sapientia*, Op. lat. Tom. I. pag. 106).

ART. 1.°

Delle qualità degli esseri in generale, ovvero degli attributi essenziali e degli accidenti

I.

Della esistenza obbiettiva delle qualità— Sotto nome di qualità s' intendono, come al principio si disse (*a*), quei modi di essere, i quali determinano la loro sostanza senza esser prodotti da essa, o a meglio dire, quei modi i quali seguono l'essere, e gli appartengono come a subbietto di inerenza, quale sarebbe l' essere semplice per lo spirito umano, e l'essere moltiplice, divisibile e mobile pei corpi.

Dopo questo, per convincerci che esistano delle qualità negli esseri, qualunque esse sieno (giacchè non accenno ancora ad alcuna in particolare), conviene insistere alquanto sul fatto sperimentale, che i subbietti reali, non sono indeterminati, ma circoscritti e modificati, ciascuno secondo la sua natura. Simile verità può mostrarsi, e per ragione, e per esperienza. 1° Per ragione, giacchè l'indeterminato, come sopra si è visto al proposito degli universali, non esiste che nel solo pensiere, in seguito di un giudizio di relazione (*b*). Al contrario però ogni cosa reale, deve avere la sua concreta natura, con tutto ciò che la costituisce e l'accompagna; vale a dire coi suoi attributi essenziali, coi suoi accidenti, e cogli aggiunti esteriori di tempo, di luogo, e così via. Il perchè l' indeterminato non può esser reale in natura. 2° Convincesi ciò stesso per esperienza, mentre è egli forse che l'intimo senso ritrovi l' *io*, non come unico e permanente tra suoi modi moltiplici e variabili? non determinato dalle affezioni passive della sensibilità, e dalle attive della intelligenza e della volontà? Ed è forse dall'altra parte, che i sensi, o fondamentale od esterni, apprendano i corpi, non moltiplici, non resistenti, non divisibili, non mobili? sceverati e spogli di tutte le condizioni corporee, non altrimenti che fingesi per astrazione l' idea pura dello indefinito spazio? Tutto ciò non può dirsi, senza rinnegare il fatto dell' una e l' altra esperienza: la quale,

(a) Sez. II. Cap. I. art. 1. §. III.
(b) Sez. II. Cap. II. art. 1. §. VI.

se ci scovre che vi ha dei reali subbietti, rende a noi testimonio bensì, che questi subbietti sono circoscritti e determinati. Per la qual cosa, come è certo il dato degli enti reali in natura, certa è pure l'esistenza delle loro qualità, sieno queste prprie dello spirito, sieno proprie degli obbietti corporei.

Devesi porre mente però, che se le modificazioni esistono, non è già che reggonsi disgiunte e sole, quasi avessero un essere proprio, a quel modo in cui vengono per astrazione isolatamente pensate. In questo caso le qualità sarieno nel tempo stesso sostanze e modi, enti ed esistenze, avrebbero l'essere in sè e non l'avrebbero: lo che ripugna. Laonde è vera quell'antica dottrina, la quale insegna che i modi non hanno l'essere proprio, ma partecipano dell'essere delle sostanze: dottrina espressa dalla differenza che passa fra l'essere e l'esistere; l'essere che è proprio delle sostanze, l'esistere delle affezioni.

II.

Distinzione delle qualità in attributi ed accidenti — Riduco ad una le svariate divisioni che i filosofi danno delle qualità, racchiudendole tutte sotto due specie.

Senza dipartirci dalla esperienza troviamo, che vi ha delle modificazioni le quali seguono il loro subbietto in tutti gli stadî del suo essere, e in tutte le circostanze; quale è il sentire per gli animali, l'essere esteso pei corpi, il brugiare pel fuoco ecc. Ma vi ha di altre modificazioni, le quali cangiano ad ogni minima circostanza, ed alternano vicendevolmente; come per la vita animale è l'avere un piacere o un dolore, per l'uomo il pensare a questa o a quella cosa, pei corpi l'essere caldi o freddi, umidi o secchi ecc. Generalmente parlando, le modificazioni costanti appellansi *attributi*, le variabili *accidenti*. Come però quelle cose le quali sono costanti in un subbietto, tuttochè gli stati suoi cangiassero, non ponno derivare che dalla natura stessa di lui; perciò dissi altrove a ragione, essere propriamente gli attributi quelle qualità, le quali dimanano dall'intima natura o dai costitutivi del subbietto medesimo, tal che posto questo anche quelle si pongano. Laddove,

come gli accidenti sono precari in tutto e mutabili, forza è dire che essi nascano da qualche circostanza eventuale.

Dovendo in seguito occuparmi più di proposito degli attributi, almeno di quelli che sono essenziali agli esseri generalmente presi, fo qui menzione di una facile differenza che divide gli accidenti in due classi. Taluni nascono da causa eventuale sì ma interna, come il pianto o il riso nell'uomo; altri derivano da qualche cagione eventuale non pure ma esterna, come l'essere un corpo bagnato o asciutto, all'ombra o alla luce del sole. Bene però si avvisarono dire gli ontologi, e nell'uno e nell'altro caso, che ad onta l'esistenza degli accidenti nel subbietto sia eventuale, tuttavolta la capacità del subbietto ad avere quegli accidenti è un vero attributo, come quella che è costante e nasce dalla stessa natura di un essere.

III.

Degli attributi essenziali degli esseri, e in primo luogo del vero — Fra gli attributi taluni son tali, che senza essi resterebbe distrutto l'essere medesimo al quale appartengono; e questi, poichè son necessarî ad aver la cosa, diconsi *essenziali*. Altri poi, comechè costante e naturalmente si invenissero nel loro subbietto, pure non è che senza essi resterebbe nullo il subbietto stesso; e questi nè necessarì sono, nè di essenziali hanno nome. Così il sentire è attributo essenziale degli animali, e l'essere divisibile, figurato, mobile, è attributo essenziale dei corpi. Ma il vedere, o l'udire per gli animali, l'essere grave o il corrompersi pei corpi, tuttochè fossero attributi loro perchè naturali e costanti, pur se per qualche incidente venissero a mancare, certo nè gli esseri sensitivi nè la materia, perderebbero il loro essere animale e corporeo.

Or poi nel complesso degli attributi essenziali consiste la *vera* natura di una cosa: nel qual senso puossi intendere astrattamente per *verità* l'*essenza* stessa delle cose, ovvero « l'unione degl'intimi costitutivi di un essere, in forza della quale unione una cosa è tale piuttosto che altra » (*a*).

(a) Acquista chiarezza da ciò quella definizione, che il nostro Baldinotti diede del vero, allorchè disse: *Verum igitur in se*, EST ID QUOD EST (*Tentamen I. de Metaphysica gener.* Cap. VII. §. 588).

Così il vegetabile è *veramente* tale, quando ha la vita organica; siccome e il bruto e l'uomo son tali *veramente*, quando l'uno ha organi e senso, e l'altro organi, senso e ragione.

A non confondere imperò cosa con cosa, devesi far distinzione fra questo vero, e l'altro che consiste nella convenienza fra la conoscenza nostra e l'obbietto cognito (*a*). Una tal distinzione vien significata dai filosofi, con chiamare la detta convenienza verità *logica*, e l'essenza stessa di una cosa, per la quale essa ha tale anzichè altra natura, verità *metafisica* o pure *ontologica*.

IV.

Dell' uno — *L' unità* è stata considerata altresì come un secondo attributo essenziale degli esseri, tanto che per Aristotele il dire essere ed uno veniva in tutto a suonare lo stesso (*b*). Or che s' intende per unità?

Si è visto innanzi, come ogni cosa sia determinata in sè, vale a dire circoscritta da varî caratteri, e distinta da tutte le altre cose. Or l'idea di una determinazione astrattamente presa, è quella che nel senso più generale vien chiamata *unità*. La quale per questo può convenire tanto agli esseri semplici che ai composti, così ai reali che agli ideali; poichè non vi ha cosa o pensata o esistente, o semplice o moltiplice, che non sia ciò che è, e non si distingua da ogni altra cosa in fuori di essa. Ma veniamo alla specie.

1°. Nel più rigoroso senso l'unità dinota la *semplicità* metafisica di un essere: semplicità che esclude ogni pluralità di elementi, ogni capacità di divisione. L'origine e il valore di simile idea è facile a scorgersi, dopo tutto ciò chè si è detto a suo luogo per dimostrare, che l' *io* si

(a). Ve. Sez. I. nota a pag. 103, e Sez. II. Cap. I. art. 2.

(b) Riporto a questo proposito le parole del moderno commentatore della sua Metafisica, il signor Michelet. « L'unità ha tante accettazioni quante l'essere, e si dice per conseguenza di tutte le categorie, di sorta che la ricerca dell'unità e quella dell'essere coincidono » (*Examen de l'ouvrage d'Aristote, inti. Métaph.* Ch. II. pag. 174 ed. cit.). Qualora ciò si prenda nel senso, che l'unità sia inseparabile dagli esseri, come la loro stessa determinazione, per fermo non è chi possa negare una tal verità.

riveli agli sguardi della riflessione, come semplice assoluto e metafisico. Pure altrove vedremo, che oltre della riflessione sull' *io*, essere non solo semplice ma spirituale, l' idea del semplice metafisico può derivare eziandio dall' analisi degli esseri composti, e trovare in essi obbiettivo valore: mentre ogni composto richiede i componenti primi, elementi di composizione e non affatto composti essi stessi, condizione cioè, e non condizionati, principî, a dirla breve, e non prodotti: le quali cose importano, che gli elementi primi di ogni composto debbano essere metafisicamente semplici (*a*).

2°. Distinguesi dall' idea della unità o semplicità metafisica, quella dell' unità di aggregato, che può chiamarsi sintetica o fisica. L'unione delle parti onde risultano i corpi, è un fatto della esterna esperienza. Vi ha intima affinità di parti, ad esempio, nei minerali, nelle rocce; molto più nei vegetabili e negli animali. Or noi possiamo attendere e ritenere questa esistenza determinata dei corpi, e formarci in tal guisa l' idea astratta dell' unità fisica. Se non che questa unità, sendo in tal caso soggetta a divisione, anzichè potersi dire assoluta o metafisica, non è che unità relativa e condizionale, cioè tale finchè perduri la detta unione di parti.

3°. Diversa in fine dalla stessa unità fisica è l'idea dell'unità logica, intorno la quale avvertasi, che essa non dinota menochè l' unità dei nostri pensieri: onde diciamo, ad esempio, essere unico il genere degli animali, unica la spezie umana, unico l' ordine cosmico, il sistema nostro dei pianeti, il regno dei vegetabili ecc. Ben vero che tale unità, come propria delle nostre idee universali, è subbiettiva in quanto alla intenzione di universalità, e solo ha un fondamento di obbiettività in natura, per ciò che concerne l' elemento astratto.

Opposta all' idea di unità, è quella della pluralità, ovvero del numero. Il numero può deffinirsi, come l' aggregato di due o più unità. E siccome l' unità o è metafisica, o fisica, o logica; così può contarsi numero nell' aggregazione degli esseri semplici e dei composti, degli esseri reali al par che degli ideali. Se poi richieggasi (altrove

(a) Di ciò meglio nella *Ideologia speciale dell'Universo*, Cap. I, art. 2.° del *N. Corso* ecc.

io dissi) qual sia l'obbiettivo valore dell'idea di numero, basterà per trarsi di dubbio osservare, che ad averla uopo è considerare più individui come identici tutti in ciò che sieno tutti determinati, non identici poi in qualche cosa per cui ciascuno rimanga diviso dagli altri. Or se la medesimezza e la diversità di più individui, non è che veduta subbiettiva del nostro pensiero, la quale, come or lo andiamo a dire, non altro valore possiede negli obbietti, che il fondamento solo; conseguita pure, che l'idea di numero sia obbiettiva, quanto agli elementi che sono gl'individui determinati numerabili; subbiettiva però quanto al rapporto di aggregazione e di numero, che negli stessi individui si pensa da noi.

V.

Del bene — Richiamo a tale uopo una dottrina già sviluppata a suo luogo, dir voglio la teorica dei beni e mali, tanto assoluti che relativi (*a*). Dichiaro adunqne in prima, che i beni relativi altro a vero dire non sono, menochè gli esseri stessi in quanto influiscono sopra di noi, o per qualche esterno vantaggio di fortuna, di onore, di commodo, o per quello interesse puro ed interno, che destano nelle facoltà nostre, sublimandole in qualsivoglia modo, perfezionandone l'esercizio od appagandole. Così pure, dall'altra parte, non è per noi male, se non tutto ciò che ci è di detrimento, o che ripugna almeno internamente colle potenze dell'anima.

Ma posti da parte i beni e mali relativi, dei quali fu detto abbastanza al proposito dei desiderî e delle avversioni (*b*), passiamo a notare, come, niun conto avuto di ogni influenza che le cose si abbiano sul nostro essere, possiamo esclusivamente considerare in esse il complesso degli attributi che le costituiscono, o pure che accompagnano la loro natura; chiamando beni assoluti, o entitativi, tutte quelle cose che hanno gli attributi proprî dell'essere loro, e mali entitativi o assoluti le sole deficienze degli attributi

(a) Ve. *Catech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 4. §. I, ed art. 5, §. I. pag. 115.
(b) Ivi, luoghi cit.

medesimi. Or poi, stante che tutte le cose debbono sempre avere alcuna qualità, come quelle che non ponno essere indeterminate; e sendo pure che ove di ogni qualità fossero prive, dovrebbero tuttavia possedere l'essere, che è il fondamento di ogni perfezione; ne viene che, in detto senso, tutti gli esseri sieno dei beni, ovvero, a dirla in astratto, abbiano una entitativa bontà. Ecco il perchè noi risguardiamo l'entitativo o assoluto bene, come un altro attributo essenziale a tutti gli esseri (quali son conosciuti da noi), o semplici o composti, o reali o ideali essi sieno. Avvegna poi che un essere, quanto è fornito di attributi maggiori, tanto è che dicesi più perfetto, in rapporto agli altri che ne sono sprovvisti; ne emerge, che l'idea della entitativa bontà, in quanto importa il complesso delle qualità naturali ad un ente, non è diversa dall'idea della *perfezione* assoluta e metafisica. Laddove l'entitativo male, non consistendo in altro che nella privazione di un qualche attributo proprio di un essere; conseguita che esso, preso in astratto, valga quanto una *imperfezione* entitativa e metafisica anch'essa.

Dopo ciò trova suo luogo una divisione, che già altrove segnai nei beni e mali entitativi. Per fermo, ogni essere o deve includere tutte le possibili perfezioni, sì che avendole tutte in tutti i gradi, nè alcun' altra possa riceverne, nè sia capace di aumento veruno in quelle stesse che egli ha; o pur si dee dire, che contenga talune perfezioni soltanto, e in un certo limitato grado, diguisachè manchi di ben altre perfezioni possibili, e più perfetto eziandio possa concepirsi in quelle stesse che egli ha. Quindi la prima divisione del bene entitativo, in *infinito* e *finito*; l'uno che include in atto ogni realità o perfezione possibile, l'altro che rimane circoscritto sempre, e mancante di qualche attributo. Si vide poi, come i bene finiti vengano ridivisi in quelli, che sono interni a noi stessi, e negli altri che sono in fuori di noi, nelle cose o nelle persone (a).

Ma non si può, nella stessa guisa dei beni, dividere ancora l'entitativo male in infinito e finito. Quando il male potesse supporsi infinito, esso dovrebbe escludere ogni en-

(a) Ve. *Catech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 4. §. III.

titativo bene, e quindi l'essere ancora: onde il supposto male infinito resterebbe un nulla, ed una negazione totale di ogni realità. In vece della detta distinzione però, il male o è inseparabile da ogni natura finita, e tale è la limitazione propria degli esseri creati; o per avventura esso nasce da qualche esterna cagione, quali sariano la maggior parte dei morbi, la perdita di alcun senso, l'ignoranza di talune cose, e simili. Ora i mali della prima specie diconsi *essenziali*, quelli della seconda tolgono nome di *accidentali:* sì gli uni che gli altri però, non possono convenire che ad una natura finita (*a*).

(a) Attesa l'affinità che lega la dottrina dei beni assoluti, con quella dei relativi, due cose bisogna richiamare al proposito della loro connessione. La 1ª è, che i beni e mali relativi hanno il fondamento sugli assoluti: il che vuol dire, che i beni relativi derivano da qualche proprietà naturale, o interna a noi, o appartenente agli estrinseci obbietti; laddove i relativi mali arguiscono una qualche deficienza di qualità, o essenziale o accidentale, sia in noi stessi, sia nelle cose che li producono. La 2ª verità da notare è poi, che se i beni e mali relativi fondansi sugli assoluti, non tutti ne dipendono necessariamente e li accompagnano in ugual modo. Fra i beni assoluti bisogna distinguere il bene infinito e sommo, dai beni finiti. Or da ciò nasce, che il primo, comprendendo tutte le perfezioni possibili, e sole perfezioni, sia pure necessariamente per noi relativo bene, e formi adequato obbietto delle nostre brame. Non così pei secondi, i quali avendo sempre una qualche imperfezione con sè, siccome possono produrci giovamento da un lato, così ponno del pari esserci di nocumento dall'altro: onde essi non formano necessario ed adequato obbietto dei desideri nostri. (Serva ciò di schiarimento alla nota a pag. 106 del *Catech. Psicol.* Ediz. Iª). Una simile verità venne pure confermata altrove con un'altra ragione, che qui in breve richiamo. Il bene sommo, che nel suo senso esplicito non vuol dire che Dio, non viene concepito da noi se non qual prima causa dell'essere nostro finito e relativo, sì che noi troviamo inseparabile da Dio il titolo di causalità che gli conviene in rapporto a noi. Quindi è, che se necessariamente noi ci sentiamo mossi ad appetirlo, tanto avviene eziandio da che ci troviamo in rapporto necessario con Lui, e per lo nostro essere, e per lo nostro conservamento. I beni finiti al converso, appunto perchè non dipendono che dal solo Dio, non hanno alcuno essenziale e compiuto rapporto di dependenza fra loro, tanto nell'essere cioè che nella conservazione dell'essere: laonde si spiega bensì, come nè necessari nè immutabili sieno i desideri dei beni finiti (Ve. *Catech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 5. §. I.).

VI.

Del bello — Niuna cosa più evidente del bello, niuna cosa più difficile a dispiegarsi. Io ne farò qui breve cenno, accomodato alla natura di quest' opera, e di una ideologia; disvolgendone, per quanto posso, la natura e gli essenziali caratteri. Lascio poi le applicazioni e i dettagli alla scienza propria del bello, quale è appunto l' Estetica.

Premettasi il fatto. Bisognerebbe non essere forniti di sensi, nè di fantasia, nè d' intelletto, o meglio, bisognerebbe non essere uomini, per negare che noi siamo tuttodì rapiti dal bello, che da per noi si ravvisa in mille obbietti che ci circondano. Come poi questi obbietti o sono della natura o dell' arte, perciò il bello o è naturale, o artifiziale, il primo opera di Dio, il secondo opera degli uomini. Sì l' uno che l' altro però, quando è vero bello, è evidente, universale, costante, cioè tale che manifestasi all' apprensione di tutti che debitamente faunosi a contemplarlo, sieno di tempi, di luoghi o di condizioni diversi (*a*). Ma per passare da questo fatto alla ricerca della vera natura del bello, si deve pria di ogni altro operare una distinzione.

Molte cose vi ha, le quali son da certuni reputate belle, mentre vengono rifiutate per tali da altri, in tempi o in circostanze diverse. Gl'Indiani, i Persiani, gli Egizi, avevano in conto di belli i più deformi aspetti di animali e di umani mostri, le ingenti moli titaniche, ecc., perchè di essi si dilettavano. Nel seicento sursero in credito le turgide ed eccedenti metafore; molti ai nostri dì si piacciono dei maggiori contorcimenti romantici. Ma evvi al contrario di altri obbietti, i quali hanno certo necessario riferimento con la natura sensitiva ed intelligente degli uomini, e sono

(a) Si è quistionato in che consista il bello delle arti, e molti hanno detto nella imitazione. Io non posso confutare qui come si dee una tale sentenza. Spero però poter dichiarare a suo tempo, che se il bello della natura consiste nella creazione di Dio, il bello delle arti non può non essere che libera e ragionata creazione dell' artista: il quale nella produzione della sua opera, rappresenta la più parlante immagine del creatore. Il bello delle arti si distrugge tostochè diventa servile; e coloro che lo ripongono nella imitazione, dovrebbero almeno trovare l'esempio di un solo artista, il quale fosse salito in fama di sommo, per aver saputo imitare soltanto.

forniti di tali caratteri, che li rendono inalterabili e sempre gli stessi, a tutti che non viziati dalle abitudini si fanno a contemplarli. Da questo s' inferisce, che vi ha due specie di bello, l'uno relativo, il quale suol chiamarsi ancora piacente, l' altro assoluto, che forma il bello vero ed obbiettivo: e mentre ad aversi il primo bastano le condizioni proprie dei subbietti, e le specialità del sensorio di ciascuno individuo; per aversi il bello assoluto, richiedesi di vantaggio la concorrenza di alcune note, che tale lo costituiscano, e lo rendano costante ed a tutti comune. Di queste note poi altre sono speciali, perchè proprie di ciascuna arte bella, come della poesia, della pittura, della musica; altre sono universali, ed essenziali non pure ad ogni bella arte, quantochè al bello in genere, sì naturale che artifiziale, tanto rinchiuso nei soli pensieri, che manifestato con estrinseci obbietti. Tralasciando ora ogni cosa che può riguardare le singole belle arti, o altre specie di bello; è mio intento limitarmi ai soli essenziali requisiti del bello assoluto in generale.

Il bello assoluto, può riguardarsi, e in rapporto a noi, e in sè stesso. In rapporto a noi, cioè in quanto alla influenza che esercita sull' animo nostro, può definirsi, in seguito del già detto, come « ciò che desta e si attira l'ammirazione, e le compiacenze di tutti quei, che si fanno debitamente ad apprenderlo », e così, pare a me, trova legittimazione il detto di Longino: « Del tutto doversi giudicare, quelle cose essere veramente belle e sublimi, che in ogni tempo e ad ognuno piacciono » (a). Ma se ogni cosa, che sempre ed a tutti piace, deve aver dei requisiti costanti ed universali, che tale la rendono; vedesi che il bello assoluto debbasi considerare anche in sè stesso, ed a prescindere da ogni impressione che su di noi produca. Or poi il bello assoluto, considerato concretamente in sè stesso, può definirsi, come « ogni essere il quale è uno, vero, e bene al tempo medesimo »; e la bellezza in astratto, come « l'unità, la verità, e la bontà dell'essere ». Dichiaro queste definizioni, in ciascuna delle loro parti.

1° Adunque si badi, essere necessario per qualsisia co-

(a) Dionisii Longini *De Sublimitate commentarius*, Londini 1724; Sect. VII. pag. 23.

sa, la quale vogliasi procacciare estimazione di vero bello, che le sue parti, o almeno le sue proprietà, sieno proporzionate fra loro, cioè compatibili anzichè repugnanti, ed efformanti un tutto armonico colla loro unione. In osservanza di tal requisito, notai altrove, i grandi artisti sogliono nei più lunghi componimenti epici, e nei complicati quadri, mantenere il primato in un solo protagonista, collegando tutti gl' incidenti e le azioni secondarie, con una più grande e principale azione, quasi parti subordinate al tutto, o raggi che tendono al loro centro. Sì fatto requisito, il quale va innanzi agli altri nel costituire il bello assoluto, non altro importa che l' *unità nella varietà* delle parti o degli attributi di un essere.

2° Ma l'unità, condizione primaria del bello, non riguarda gli obbietti che nei soli componenti, e negl' intimi modi di essere di loro natura. Sottentra imperò seconda riflessione, che niuna cosa può giudicarsi veramente bella, la quale anzichè cospirare coll' ordine intero della natura, esce in vece dai confini di ogni spezie, ed offresi in contrasto ella sola col corso armonico delle leggi e delle opere dell' universo. Laonde, notai pure altrove, non può estimarsi bello per fermo o un pigmeo o un mostruoso gigante, nè un uomo del più ben formato aspetto nel cui volto risplendessero i sette colori dell'iride. In nessuno di questi o simili casi basterebbe l'interna proporzione ed unità nelle parti od attributi di un essere, per renderlo bello assoluto. Sicchè ad averlo tale richiedesi per secondo, ch'ei sia in accordo colle leggi, tanto fisiche che intellettuali dell'universo: nel quale accordo consiste appunto la *verità* del bello (*a*). — Si dirà per avventura, che tutto ciò è giusto in rapporto al bello naturale, ma non già per l'artificiale; poichè il bello dell' arte, se è riposto nella creazione di taluni obbietti, si allontana non pure dalla imi-

(a) Intendesi poi con ciò, che se il bello è intellettuale, debbasi in esso invenire la verità logica, cioè l' osservanza delle leggi proprie dell' intelligenza, e la corrispondenza dei pensieri cogli obbietti pensati, senza di cui le più forbite orazioni, e i ragionamenti che sembrano più studiati, non possono affatto denominarsi belli. Ma ove trattasi di un bello sensibile, uopo è che gli obbietti abbiano natura consentanea alla loro spezie, o pur verisimile rispetto all' ordine intero degli altri esseri dell' universo.

tazione degli individui, quantochè spesso da tutte le specie e leggi della natura. Non è bella la favola, non rapisce la mitologia? E pur dove sono in natura gli obbietti o dell'una o dell'altra? — Io rispondo in breve, e concedo che gli obbietti delle belle arti, non debbano esser veri nel senso, che si uniformino in tutto alle specie o leggi dell'universo: dico però ch'ei debbono essere almeno *verisimili*, in quanto cioè le singole parti degli obbietti artificiali, non sieno in opposizione cogli obbietti della natura medesima. E per esempio, non vi è mai stata la specie delle sfingi, nè i bruti hanno mai avuta società o favella. Tuttavolta per dirsi bella la sfinge dello scultore, deve esso ritrarre *al vero* un bel volto muliebre, un bel corpo di leone ecc.; e perchè sia bella una favola in cui i bruti svolgono umani affetti, senno e parole, è necessario che il poeta si impadronisca del *vero* carattere di quelle belluine specie, e vi adatti delle sentenze *vere*, delle *vere* azioni ecc. Così gli obbietti delle belle arti, comechè non sempre veri in quanto al loro complesso, debbono pure esser veri in quanto alle loro parti, o, per dir meglio, *verisimili*: onde il vero, secondo attributo del bello, deve intendersi in ultimo come un genere che abbraccia così la verità naturale, che l'artifiziale, o sia la verisimiglianza.

3° Non pertanto tutti gli obbietti, per dirsi compiutamente belli, uopo è che, oltre l'unità e la verità, sieno proporzionati altresì e di natura idonea alle facoltà degli uomini: o, a dir lo stesso in più chiaro modo, il vero bello tale deve essere da ispirare interesse nell'uomo, da ereggere ed appagare le sue facoltà, offrendosi in maniera convenientissima alla loro natura, e come in atto di nobilitare il loro esercizio. Perciò il bello trovasi nel facile anzichè nel difficile, nella chiarezza e non nella oscurità, nella nobiltà dei pensieri e non nella bassezza, nella semplicità più che nella complicazione di molti e disparati esseri. Le cose vere, offerte sotto il velo del difficile, non ponno assumere nome di belle. Un suono tuttochè armonico, se eccede la capacità sensitiva dell'organo acustico, è fragoroso e non bello. Il sole medesimo è il più bello degli astri per la luce vivissima che ne dimana, ma investito in sè stesso dalle nude pupille, è abbagliante e non bello. Or

poi, se nella influenza buona, che le cose esercitano sopra di noi, consiste il bene relativo; ne segue, il terzo carattere del bello assoluto stare appunto in una costante relativa *bontà.*

In seguito di ciò rimane stabilito, che l'unità, la verità, la bontà, intese nel modo indicato, sieno i tre requisiti essenziali del bello assoluto. Non altri per fermo se ne richieggono ad avere il sublime, come quello che non è se non una specie di bello. E solo avverto, che il sublime importa di più, una sovreminenza sulle forze ordinarie della natura, in virtù di cui esso si attira a preferenza l'ammirazione delle nostre facoltà conoscitive, e produce negli animi umani lo stupore più grande, e spesso ancora, secondo i varî suoi gradi, il terrore e l'orrore. Tanto il bello che il sublime suppongono intanto il fondamento dell'essere o reale o ideale, e sono ancor essi da noverarsi perciò fra gli attributi delle cose in generale.

ART. 2.°

Delle azioni immanenti e transeunti degli esseri

I.

Qual sia la natura dell'azione in generale, e quali i requisiti ad averla — Riapparisce nuovamente, al proposito dei modi di essere, e in particolare delle azioni, la differenza che distingue gli empirici dai trascendentali. Secondo i primi, l'esperienza non altro ci manifesta, che dei cangiamenti successivi; come quando ad un volere succede un movimento nel corpo proprio, a questo un altro in qualche obbietto esterno, e così via. Ciò però non vuol dire, soggiungono, se non che noi apprendiamo dei fatti in semplice congiunzione fra loro, ma non punto in dipendenza alcuna, o come dicono, in connessione: laonde l'idea di azione, presa almeno come un reale rapporto che collega l'essere agente al passivo, viene dagli empirici lasciata priva di ogni valore obbiettivo, anzi, perchè resa impossibile a dispiegarsi in seguito della esperienza, come nulla per lo stesso pensiero. Al contrario i trascendentali, vaghi di loro categorie o forme dell'intelletto puro, e trasportati dall'auto-

nomia voluta della ragione, riguardano l'idea di azione, come uno appunto dei concetti *a priori*, di cui l'intelletto umano si piace di rivestire le cose, e comporne per via di sintesi gli obbietti della esperienza.

Avverso tali dottrine, sia principio del ricercare, che cosa vogliasi intendere da noi per azione, e quali sieno i requisiti ad averla.

Ora, in quel modo in cui gli attributi e gli accidenti vengono pensati da noi, come aderenti all'essere che fa da subbietto per essi; occorre osservare di più, che avvi di altre determinazioni, le quali derivano dall'essere come da principio energico che le produce. Così il giudicare, il desiderare, l'eleggere, si offrono alla mia coscienza non pur come aderenti a me, o come determinazioni mie, ma bensì quali atti derivanti dall'*io*, come da principio che li produce. Così pure, quanto agli obbietti estrinseci, il bruciare è atto derivante dal fuoco, il pesare della pietra, l'attrarre della calamita. Di qui è che per *azione* non vuolsi altro intendere, tranne che un modo o una determinazione prodotta intimamente dall'essere medesimo al quale appartiene.

Da ciò stesso apparisce, che due sieno i requisiti necessarî ad avere un'azione qualsia: 1° una determinazione ovvero un atto prodotto, 2° una energia ovvero un principio che la produca. Tolta la determinazione prodotta, l'energia mancherebbe di efficacia, cioè non sarebbe energia, nè però si avrebbe azione. Se poi l'azione stessa derivasse da principio esterno, o da aliena energia, neppure potria dirsi che quell'essere agirebbe, dovendosi anzi confessare passivo, perchè ricevente in sè il termine di una estrinseca forza: onde, ad esempio, se in una serie di esseri A muove B, e questa C, l'azione non è nè in C nè in B, ma nella sola A che ha il principio di azione in sè stessa.

II.

Dell'azione immanente e transeunte, all'occasione di che si favella delle varie specie di cause, e in particolare della efficiente — Il nome di causa si assume dagli ontologi in doppio senso. In un senso largo dinota tutto ciò, che influisce comunque nella produzione di alcuna co-

sa ; in un altro senso più rigoroso e stretto, indica il principio stesso che colla sua forza produce un effetto qualsia (*a*).

Fra le cause impropriamente dette, prendono luogo 1° la *materiale*, per la quale si intende il subbietto su cui si opera per prodursi un effetto, come è il marmo per lo statuario ; 2° l' *istrumentale*, consistente in quel mezzo o istrumento di cui, ad esempio, lo statuario stesso si avvale per ricavare dal grezzo marmo una statua ; 3° l' *occasionale*, la quale inabile alla produzione di un dato effetto, presenta tuttavolta l' agio e l' incitamento ad agire e produrlo ; 4° la *finale*, riposta nel motivo o nel fine che sta innanzi al pensiero dell'agente, e gli serve di scopo all' azione.

Ma la causa propriamente detta non è che la *efficiente*, per la quale si vuole intendere l' essere stesso che agisce per interna virtù. Perciò in ogni causa efficiente si deve trovare, 1° la potenza attiva, ovvero il principio dell' azione, 2° l' azione stessa la quale non è che l' esercizio di detto principio. Risponde poi alla causa efficiente l' *effetto*, per lo quale genericamente intendesi, tutto ciò che è prodotto dall' agente, ovvero da un principio attivo : per la qual cosa l'effetto toglie nome altresì di termine dell'azione.

Dopo ciò si entri a considerare la varia natura delle azioni — Avviene alle volte, che dall' azione di una cosa derivi cangiamento in un' altra diversa, la quale non fa che ricevere il termine di quell' azione. In simil caso l' effetto non è che una passione, ovvero un cangiamento di alcuna cosa, prodotto da un agente esteriore. Or poi la capacità che ha un essere di patire un cangiamento in virtù di esterno principio, viene appellata *potenza passiva*; mentre l' azione stessa, la quale produce il cangiamento in un essere diverso da quello che agisce, toglie nome di *transeunte*.

Succede però in altri casi, che l' azione non produca veruna mutazione negli obbietti esteriori, limitandosi unicamente a cangiare in qualche modo l'esistenza dell' agente medesimo ; come quando io voglio giudicare e giudico, meditare su di me stesso e medito. In questi ed altri si-

(a) Ve. Baldinotti, *Tentam.* I. *de metaph. gen.* Cap. XI. §. 779.

mili casi, l'azione non avendo alcun termine esterno all'ente che agisce, viene appellata *immanente* (*a*).

III.

Esistenza obbiettiva delle azioni, così immanenti, che transeunti — Appreso al metodo della esperienza, avverto in prima che l'esistenza delle azioni immanenti in noi, è tanto certa quanto il nostro stesso essere. Vedemmo a lungo nella psicologia, come l'*io* sia principio senziente, conoscitivo e volitivo; e come se è passivo nel sentire, è attivo nel conoscere e nel volere. In effetti, nell'attendere, l'intimo senso ci mostra un atto il quale parte sempre dall'*io*, o che si termini negli estrinseci obbietti, o che si ripieghi sull'*io* medesimo: atto che per questo devesi confessare energico ed efficace. In ogni giudizio bisogna distinguere un atto di analisi che precede, un atto di sintesi che al primo sussegue: l'analisi separa ciò che negli obbietti sta unito, la sintesi ricongiugne nel pensiero gli elementi pria separati. Or egli è innegabile, che nel dividersi ciò che è congiunto, o nel congiugnersi ciò che è separato, consiste sempre un'azione: laonde l'*io* nelle operazioni dell'intelligenza, vale a dir nei giudizî, è attivo benanco. Che poi debbasi affermare lo stesso, e molto più, dei voleri, convincesi sol che si consulti l'efficacia della volontà nel secondare i fini dell'intelletto, con rivolgere a tale uopo tutte le altre facoltà dell'uomo stesso, non che gli obbietti della esterna natura: per la qual cosa rimetto senza più a quanto si disse a suo luogo, intorno la spontaneità e la libertà dei voleri (*b*).

(a) Qui si badi, come se l'azione immanente è tale, che l'atto di una facoltà cangi lo stato delle altre, siccome quando verbigrazia la volontà dirige e concentra gli atti della intelligenza; allora può riconoscersi, in detto genere di azioni, reale differenza fra l'atto e il suo termine, nello stesso modo in cui si distingue una facoltà dall'altra. Ma se in vece una facoltà si restringe a mutare semplicemente sè stessa, come quando io desidero, giudico, voglio; in simile ipotesi il termine dell'azione non può da questa discernersi che solo virtualmente, cioè per semplice opera di astrazione. E non altrimenti è, che possiamo asserire, il termine dell'atto volitivo essere il volere, il termine degli atti della intelligenza il giudicare o il dedurre.

(b) Ve. *Catech. Psicol.* Sez. I. Cap. II. art. 6.°

Ciò riguarda le azioni nostre immanenti: l'esterna sensibilità, poggiata sull' intimo senso, offreci ora uguale certezza per le azioni transeunti. L' *io* in primo luogo è passivo, rispetto a quel tutto moltiplice che chiamasi corpo proprio. Il corpo proprio poi, come dotato della virtù di sentire per l'unione vitale con l'*io*, è passivo pure in quanto ai corpi che lo circondano, siccome avverasi nel tatto considerato come senso tanto universale che speciale. Or poi è chiaro, per lo detto qui sopra, che nel reale rapporto di un ente attivo con un altro passivo, sta riposta l'azione transeunte.

Sicuri della esistenza di tali azioni in noi, siamo nel dritto di rivolgere ed applicare questa pruova su tutte le azioni transeunti dei corpi fra loro, dandole così una estensione che tutte le abbracci. Per fermo noi osserviamo di continuo, che come i corpi esterni producono sul nostro l' affezione passiva del sentire; così quando alcuno di essi si ravvicina all' altro con certa violenza, succede in questo un urto, una impressione o un movimento, che cangia in qualsisia maniera lo stato suo. Or se noi siamo certi della passione del corpo nostro e dell' azione dei corpi esterni su di esso, ogni volta che vengono in alcun contatto fra loro; una induzione costante, poggiata sulla totale simiglianza dei fatti, ne conduce ad affermare, che fra i corpi urtanti ed urtati, non stia una mera congiunzione di luogo e di tempo, ma bensì che i primi agiscano realmente su gli altri, e la mutazione di questi stia in connessione colla virtù produttiva di quelli. Così una stretta analogia, ci fa passare da noi alla esterna natura, e ci fa riconoscere, che se noi siamo passivi rispetto agli obbietti che ci modificano nelle sensazioni, lo stesso debba asserirsi sul conto delle azioni transeunti dei corpi esterni fra loro (*a*).

(a) Nè si vuol tacere in fine, che per rilevare l'esistenza delle azioni transeunti in natura, oltre la riferita pruova di fatto, si deve porre mente ai due seguenti indici suggeriti dai filosofi, e resi valevoli dalla costante esperienza. Il 1° è, che quei fatti i quali seguono ad altri fatti, in modo che posti i primi si pongono anch' essi, e quelli rimossi si tolgono pure i secondi; sono da aversi come realmente prodotti dai primi. Il 2° è, che qualora il cominciare di alcun nuovo fatto, può spiegarsi per alcun altro che lo precede, il quale sia sufficiente a darne ragione e a produrlo; si potrà ancora affermare, che il secondo è l' effetto del primo, a quel modo in cui la luce deve dirsi effetto del sole, da che per esso è spiegabile.

IV.

Esame di una dottrina che mantiene l' impossibilità delle azioni transeunti — Taluni filosofi, nel farsi a spiegare la natura delle azioni transeunti, mostransi difficoltosi ed incerti, nell' assegnare ad esse un termine che sia loro esteriore, mentrechè ne dipende. Il perchè vanno essi nella sentenza, che per aversi l' azione transeunte sia necessario un passaggio, ovvero una effusione delle proprietà dell' agente nell' ente passivo (*a*).

Simile idea dell' azione transeunte ritenuta da altri, ha prodotto che siasene negata fin anco l' interna possibilità. In qual modo, si è detto, può succedere che le proprietà di un essere trasfondansi in un altro? Le proprietà non sono che determinazioni della sostanza, esistenti in essa, cioè partecipanti del suo essere: onde già dicemmo, che gli attributi e gli accidenti, anzichè avere l' essere in sè, sono dependenti in vece e subordinati alla loro sostanza. Segue da ciò, che le proprietà sieno tutte inseparabili dai rispettivi subbietti; come quelle che nell' atto della separazione acquisterebbero una indipendenza, ed un essere proprio, il quale ripugna colla loro natura di affezioni. Or se i modi sono indivisibili dal subbietto cui aderiscono, già resta pruovato, che nessuna proprietà può passare da un ente in un altro; tal che l' azione transeunte, presa nel senso accennato qui sopra, rimane assolutamente impossibile, non che potersi dire esistente (*b*).

Fondamento di detta impossibilità è l'essersi creduto bisognevole, per ogni azione transeunte, il passaggio di una

(a) È tale il pensare di molti sensisti, fra quali Tommaso Campanella da Stilo, piccola città di Calabria, disse: *Actio est effusio similitudinis agentis in patiens* (*Physiologicor*. Cap. IV. art. II).

(b) A questa conseguenza giunse Leibnitz, per essere partito dalla riferita idea dell' azione transeunte; e da ciò fu condotto pure al suo specioso sistema dell' armonia prestabilita (Ve. nota a pag. 145, e seg.). Lo precedettero però nella stessa via Niccolò Malebranche, e David Hume: il primo per non avere scorta alcuna relazione, fra l' atto e la modificazione propria di un essere, con la modificazione di un essere diverso (*De la recherche de la verité*, Liv. VI. Ch. III, pag. 108), l' altro perchè volle, la ragione e l' esperienza manifestarci bene dei fatti che si succedono o ponno succedersi, ma non però tali che sieno connessi fra loro (Ve. *Treatise of Human nature*, Tom. I. pag. 301).

proprietà dell'agente nell'ente passivo. Or donde nasce una tale necessità? In ogni azione transeunte devesi, in seguito del già detto, porre distinzione fra il principio dell'azione, l'esercizio di detto principio, e il termine di cotale esercizio. Il principio dell'azione e l'esercizio suo, non sono nè ponno essere che interiori all'agente (per non dire l'agente medesimo), sì nelle azioni immanenti che nelle transeunti. In queste poi, stante che ambo i termini dell'ente attivo e passivo concorrono insieme e si ravvicinano in un termine solo, avviene che l'azione transeunte abbia un termine, il quale, mentre è contiguo all'agente, appartenga non pertanto ad un ente diverso, e però dimori estrinseco all'agente medesimo. Se poi il termine dell'azione transeunte, è estraneo all'agente, comechè contiguo; per sè apparisce, che ad aver l'azione transeunte, non richiedesi punto il passaggio delle qualità di un subbietto in un altro; bastando ad essa, che il termine dell'azione, o sia l'effetto, sia distinto non pure, ma estrinseco all'ente che agisce, benchè, replico, vicino e in alcun contatto con esso. La qual cosa dichiara in fine nullo il principio, su cui vuolsi far poggiare da alcuni la pretesa impossibilità delle dette azioni.

ART 3.°

Delle relazioni reali, ed ideali

I.

Natura delle relazioni in generale, loro requisiti, e loro specie — Fra modi che determinano variamente gli esseri, debbonsi noverare in fine le relazioni, le quali accompagnano i loro subbietti, e o sono in essi esistenti, o almeno hanno in esso alcun fondamento. Nelle scuole si è dato il nome di *relazione* ad ogni rapporto o riferimento di una cosa coll'altra: la quale dichiarazione, comechè non fosse definizione logica (poichè tanto è dire rapporto, riferimento ecc., che relazione), pure dà chiaro a vedere, che tre requisiti debbono concorrere in qualsivoglia relazione: 1. I *termini* della relazione, vale a dire le cose varie tra le quali passa alcun mutuo riferimento; 2° il

fondamento della relazione, ovvero ciò per cui l'una cosa all'altra si riferisce; 3° la *relazione* stessa, cioè quel legame, nesso o riferimento qualsia dell'una cosa coll'altra. Ma dei termini e del fondamento delle relazioni non è più uopo occuparci, dopo essersi resa ferma la realità degli esseri nella natura. Rimane quindi ad inchiedere, quale sia la realità del legame che unisce fra loro i termini, ovvero quale il valore della stessa relazione.

Or si badi: quando il legame fra gli esseri è esistente al di fuori di noi negli obbietti, la relazione può chiamarsi *reale* o pure ontologica; ma deve appellarsi logica o anche *ideale* quella, che non esiste in fuori del solo nostro pensiero. Laonde sta ora a vedersi, quali relazioni sieno reali, e quali ideali o logiche soltanto.

II.

Delle relazioni reali — Poco avanza a dire sulle relazioni reali, dopo essersi già stabilito, le qualità inerire realmente alle sostanze, gli effetti dipendere realmente dalle loro cagioni. Ecco adunque due relazioni reali, poggiate egualmente sulla esperienza. La 1ª è quella della qualità alla sostanza, e chiamasi di *modalità*; la 2ª è quella dell'effetto alla causa, e prende nome di *causalità*. Ma oltre di queste, una terza deve qui notarsene di passaggio, riserbandoci a dichiararla diffusamente a suo luogo; parlo della connessione della ragion pratica, la quale precede e determina questo o quell'altro atto di nostra volontà, colla ragion teoretico-morale, che ci manifesta ciò che è vero bene, ossia giusto, e ce lo fa discernere dai beni apparenti o dai mali. Nella connessione della ragion pratica colla detta ragion teoretica, consiste poi la così detta relazione di *moralità*. Laonde viene, che se vi ha questa connessione o uniformità della ragion pratica colla teoretica, le azioni che ne derivano diconsi morali, o pure moralmente buone; mentre si dicono immorali, o moralmente cattive tutte quelle altre, nelle quali la ragion pratica discorda dalla teoretica, e rinnega col fatto le verità eterne conosciute da essa.

III.

Delle relazioni ideali, e in prima di quella d'identità — Chiamansi *ideali* o *logiche* quelle relazioni, le quali, a differenza delle reali, tuttochè avessero obbiettivi i termini e il fondamento loro, pure in quanto alla stessa relazione non esistono che nel solo nostro pensiero.

È da noverarsi in primo luogo fra di esse, la relazione di *identità*. Nell' esaminare una cosa in luoghi, stati, o almeno in tempi diversi, se noi non la troviamo mutata da quel che noi stessi ci sovvenghiamo che essa era; ne viene che l'idea della cosa, qual noi l'apprendiamo di presente, si uniformi in tutto con quell'altra che di essa ci era rimasta nella memoria, di sorta che entrambe possono facilmente dal nostro spirito ad una sola nozione ridursi. Simile capacità che le due idee di una cosa stessa hanno ad essere ridotte ad una sola, è quella che presa astrattamente toglie nome di *identità*. Essa poi è completa, quando la cosa non si ritrova nè negli attributi, nè negli accidenti mutata. In altro caso l'identità rimane incompleta. Anzi si deve badare, che considerando la cosa per quella parte in cui si rinviene mutata, e per la quale l'idea attuale di essa non si uniforma con l'altra che già ne avevamo; la incapacità delle due nozioni ad essere ridotte ad una sola, genera in noi l'idea di *diversità*.

Da tali cose risulta, che le relazioni d'identità e di diversità non sieno, tranne un prodotto degli atti comparativi del nostro spirito, mediante i quali raffrontiamo più nozioni di una cosa, e le troviamo o riducibili ad una sola, o pure irreducibili. Se poi gli atti di comparazione non esistono che nel solo nostro pensiero, e sono un nulla fuori di esso; si vede pure, che le relazioni o idee d'identità e di diversità, in quanto derivano dai prefati atti comparativi, non possono dirsi reali in fuor di noi, e però sono meramente ideali e logiche. Tuttavolta esse hanno il loro fondamento in natura; mentrechè l'esperienza, interiore ed esterna, ci mostra, che gli obbietti ora mutano ora non mutano, ora si cangiano in parte e nei soli accidenti, or si trasformano ancora in quegli attributi che non sono essenziali. In questo poi sta il fondamento obbiettivo delle relazioni suddette d'identità e di diversità.

IV.

Delle relazioni di similitudine e di eguaglianza — Ma non solo noi possiamo porre a confronto una cosa con sè stessa, quanto che abbiamo ugual potere di riferirla con altra individualmente diversa · nel qual confronto è in nostro potere attendere o alle qualità, o pure alla quantità delle cose paragonate. Ove adunque attendiamo alle qualità, se ci incontra di ritrovare che due cose differenti solo per numero, offrono due nozioni le quali, ravvicinate e sovrapposte in nostro pensiero, ponno essere ad una sola ridotte; noi diciamo, che le due cose sono identiche nelle qualità, e diamo a questa identità il nome di *similitudine*, la cui privazione si chiama dissomiglianza. La similitudine poi può essere o totale o parziale, a seconda che le qualità delle cose si uniformano o in tutto o in parte.

Così pure, se avviene che due o più cose, diverse fra loro per qualità, sieno, mediante un confronto mentale, riducibili ad una stessa idea, per ciò che spetta la loro quantità, o di estensione o di numero; noi diamo a questa identità il nome di *uguaglianza* se è totale, e se è parziale o di maggiorezza o di minoranza.

Non può negarsi che tanto la similitudine che l'uguaglianza richieggano, che nei loro termini sianvi o delle qualità o una quantità, determinate nello stesso modo Che per fermo, se il conoscere alcuna cosa suppone che questa preesista, uopo è convenire che ove vi fossero i · termini, senza una quantità o delle qualità determinate nello stesso modo in entrambo, non potremmo fra loro noi scorgere nè similitudine nè ugualità veruna. Ma da che è reale nei termini il fondamento di dette relazioni, non può inferirsi per certo, che la similitudine e l'uguaglianza sieno anch'esse reali nelle cose. Non altrimenti che per lo rapporto d'identità, le dette relazioni sono eziandio risultamento degli atti comparativi dell'intelletto: atti i quali non esistono in fuori dello spirito umano. Oltrechè, ogni relazione perchè fosse reale, richiederebbe vera dipendenza di un termine dall'altro, diguisachè un di essi fosse condizione dell'altro. Or poi fra gli obbietti simili o uguali della natura non avvi mutuazione al certo, o corrispondenza di sorta in quanto al loro essere: l'uno non dipende, nè sta

legato coll' altro: resterebbe quando anche gli altri esseri uguali o simili venissero distrutti. Sicchè le relazioni di simiglianza e di egualità, al par di quella d'identità, non esistono che nel solo pensiero dell'uomo, e debbonsi dire anch'esse relazioni ideali o logiche.

Da ciò poi segue in ultimo, che se le relazioni reali sono modi determinanti gli esseri quali sono in sè stessi, le relazioni ideali li determinano quali vengono pensati da noi, ovvero come esistono nel solo nostro pensiero.

CAPITOLO IV.

DEL VALORE ASSOLUTO DEI PRINCIPÎ RAZIONALI DI SCIENZA.

Dietro l'esame degli elementi dell'essere e dei modi di essere, presupposti dai giudizî primitivi, e dai secondarî così immediati che mediati; ragion vuole che quanto ai giudizî deduttivi, o mediati in particolare, si ricerchi di proposito qual valore inserrino quelle primarie verità, che servono di principio e fondamento a tutte le deduzioni possibili. Queste verità vedemmo togliere nome di *principî di scienza*. I quali sono *sperimentali* quando riposano sulla esperienza, come i due principî di analogia; sono *razionali*, quando ripetono il loro valore dalla ragione, come quelli di causalità, di modalità, di contraddizione e di identità (*a*). Però se dei principî sperimentali fu detto nella prima Sezione del libro, rimane ora a far parola soltanto dei razionali.

Rifacendoci qui per poco sulle cose dette, possiamo ad un tratto scorgere che se l'uomo, come fu visto, è senziente ed intellettivo ad un tempo, egli ha due mezzi di conoscere, l'esperienza e la ragione; e se ha due mezzi di acquistar conoscenze, di due specie altresì debbono essere per lui gli elementi tutti conoscitivi, altri sperimentali, altri razionali. Sperimentali sono gli elementi dell'essere reale (preso in tutte le accettazioni, d'individuo, di specie o di genere, e di essere reale-universale), indi quelli delle qualità obbiettive, delle azioni, e delle relazioni ontologiche: sono razionali i principî scientifici, della causa-

(a) Ve. sopra, Sez. II. Cap. I. art. 1. §. IV.

lità, modalità, contraddizione ed identità. Intanto anche qui riluce la lotta degli empirici coi razionalisti. I primi negano il valore assoluto dei principî di scienza, perchè non possono desumerlo dalla esperienza; i secondi rifiutano l'obbiettivo valore dell'essere e dei suoi modi, perchè, ristretti nelle idee, non possono trovarvi che elementi ideali. Sta per quelli la verità, che dai fatti non può uscire alcun principio razionale; è par questi l'altra, che dai principî razionali non si può passare ad alcun fatto contingente e sperimentale. In simil punto, che è pur fondamentale in filosofia, io do ragione agli eclettici. L'empirismo e il razionalismo, non sono erronei se non per *esclusismo*, vale a dire per quella parte che negano. L'empirismo fa male, perchè nega la ragione; il razionalismo pecca, perchè nega l'esperienza. Riuniteli adunque, ed avrete l'uomo intero, la scienza intera, l'universo intero: l'uomo spirito e corpo; la scienza esperienza e ragione; l'universo Dio e natura, distinti all'infinito per essenza, congiunti fino all'intimità per creazione e per conservazione. È questa la sola unità delle cose, il solo sistema che non sagrifica l'ideato all'idea (*a*). Noi abbiamo parlato del valore obbiettivo de-

(a) Mi sembra giusta a tal proposito la revindica, che fa dell'eclettismo il signor Nicolas, avverso le opposizioni di Pietro Leroux. Ne tolgo il seguente passo confacevole al nostro bisogno, riportandone questa volta le originali parole. « L'homme ne connait pas seulement par les organes des sens, ni seulement par la raison et l'entendement, mais à la fois par les uns et les autres. La méthode d'observation n'a de valeur qu'autant qu'elle est jointe à la méthode de raisonnement; et celle-ci n'a quelque puissance qu'autant qu'elle s'appuie sur celle-là; elles sont et elles doivent être inséparables. Les séparer, c'est se condamner à l'erreur, c'est rejeter une partie de la réalité. C'est cependent ce qu'ont fait les écoles philosophiques; les unes ont adopté la méthode d'observation, les autres celle de raisonnement; les unes et les autres n'ont élevé que des systèmes incomplets et par consequent faux. Négligeant un des éléments de la faculté de connaitre, elles n'ont pu considérer qu'une seule face de ce qui est. Le sensualisme négligeant l'esprit, et cherchant à en expliquer les actions par des causes prises de la matière, ne peut enfanter que des hypothèses et rester toujours, sous ce rapport, loin de la vérité. L'idéalisme de son côté négligeant la matière, et voulant rendre compte de ses effets par des raisons empruntées au domaine des idée pures, ne peu aussi produire que des hypothèses et rester tout aussi loin de la vérité. Nous le répétons, c'est par leurs négations que les systèmes son faux » (*De l'Eclectisme*, par M. Nicolas, Ch. II. Paris. 1840).

gli elementi sperimentali ; parleremo ora del valore assoluto dei principi razionali di scienza , e in prima di quello di causalità.

ART. 1°

Del principio di causalità

Enunciazione del detto principio, e stato della quistione avverso gli empirici e i razionalisti — L' esame delle azioni transeunti , eseguita nell' anteriore capitolo , ci ha condotto a riconoscere come in natura sianvi dei fatti realmente prodotti , e degli altri realmente produttivi di essi ; vale a dire degli effetti , delle cause , ed un legame che unisce i primi alle seconde , in che consiste il rapporto di causalità.

Ma se i fatti della esperienza non sono che contingenti e mutabili , ella è altronde una verità che tutti gli uomini concepiscono come immutabile , necessaria ed universale , che non può esservi effetto senza cagione , o in modo positivo , che « ogni effetto deve aver la sua causa ». Io non fo che notare questo fatto comune nella intelligenza degli uomini ; discuterò indi a poco del suo valore. Dico adunque , che la detta verità si manifesta a noi tale, qualmente il richiede la natura di ogni necessario giudizio, che posta l' idea dell' effetto debbasi porre eziandio quella della causa , e tolta questa anche la prima si rimuova e distrugga. Laonde per trascorrersi a dimostrare l' assoluto valore del principio di causalità, deve essere nostro ufficio il far vedere , come esso sia *a priori* non pure, quantochè *analitico* , cioè tale che dall' idea di effetto sia inseparabile il rapporto colla causa , sì che la seconda si scorga colla prima ligata e connessa.

Pria di venire a questa dimostrazione, si badi però come abbiano scambiato primamente lo stato della quistione gli empirici , i quali hanno creduto il principio di causalità di natura contingente (come i noti due principî di analogia) , ed hanno cercato ripeterne il valore dalla esperienza. Ma l' esperienza, ristretta tra confini dello spazio e del tempo , limitata ai pochi obbietti che cadono sotto il dominio dell' uomo , non vale a dimostrarci che la sola

realità degli effetti e delle cagioni, e non punto la necessità, e quindi l'universalità ed immutabilità assoluta del principio di causa: cose che ora si richiede appunto investigare. Laonde il principio di causa, sendo di altra natura che sperimentale, niun valore può ricevere dal testimonio della esperienza.

Così gli empirici negarono la priorità del principio di causa, o per dir meglio, il principio di causa esso stesso (*a*). I razionali al contrario, fra quali basta nominare il solo Kant, non negarono che questo principio sia per noi necessario, cioè a dire *a priori*; ma lungi dal ripetere questa necessità dall'essere analitico, non mancarono di dichiararlo effetto di una subbiettiva legge della intelligenza, un giudizio *a priori* sì ma *sintetico*: *a priori*, dico, perchè necessario; sintetico poi, perchè il predicato non si contiene nel soggetto, nè è da esso desunto. « Nella idea di un fatto che incomincia, diceva Kant a tale uopo, io non veggo inclusa l'idea di un altro fatto che lo debba produrre: nel giudizio quindi che dice « ogni effetto deve aver la sua causa », si aggiugne al soggetto un predicato che non è affatto in esso compreso ». Se io poi congiungo ad un soggetto un predicato che non è in esso compreso, chiaro è che io debbo uscire dall' idea del soggetto, per trasferirmi a quella del predicato: onde nel detto giudizio, aggiugnesi al soggetto un predicato, il quale è estraneo ad esso; sì che il principio della causalità deve noverarsi, al dir di Kant, fra i giudizî sintetici *a priori*.

Contro sì fatte teoriche, le quali annullano palesamente il valore assoluto del principio di causalità, è nostro carico il far palese, come senza uscirsi dall' idea di ogni effetto, vi si trovi compresa l' altra idea di causa: la qual cosa quando vengaci fatta, nulla mancherà per dire il principio di causalità verità non solo *a priori*, ma identica ed analitica. Se non che, a mostrare tal cosa, manifesto è

(a) Da questa dottrina ne venne lo scetticismo di Hume: il quale, non potendo far poggiare il principio di causalità sulla esperienza, non ebbe difficoltà di dichiararlo un pregiudizio invalso fra gli uomini, una opinione sfornita di pruova. Da ciò pure derivò che Reid avesse noverato il principio di causalità, fra le altre verità suggerite da una forza istintiva e cieca della natura, il cui valore riposa sul consenso uniforme degli uomini.

dover noi partire dall'analisi dell'idea di « ogni effetto », che forma il subbietto della proposizione; onde trovar modo, se sia possibile, a giugnere senza uscire da essa all'idea di « causa » che ne forma il predicato. Adunque che cosa devesi intendere mai per effetto?

II.

Analisi e definizione dell'idea di effetto — È chiaro non poterci noi giovare della nozione sperimentale dell'effetto, la quale dice che esso è una cosa prodotta: a cagion che se l'esperienza è contenta di questo fatto, noi qui siamo nell'obbligo di spiegarne la necessità. Dobbiamo dimostrare perchè ogni effetto debba essere necessariamente prodotto, ovvero dobbiamo inchiedere, se l'esser prodotto sia essenziale alla natura di effetto, o pure accidentale per esso. Or quando dell'effetto non si desse da noi altra nozione, che quella di una cosa prodotta, noi lo definiremmo per una proprietà che non sappiamo ancora se entri a costituirlo; supporremmo ciò che dobbiam dimostrare, e ricercheremmo lo stesso per lo stesso.

Non diremo adunque al bel principio che l'effetto sia una cosa prodotta; ma facendoci di un passo indietro, saremo paghi di cominciare dall'idea di effetto, come di « ciò che è capace ad essere prodotto »: mentre è troppo evidente, che ove una cosa non fosse neanche capace ad esser prodotta, essa non potrebbe dipendere da altri, nè potrebbe aver nome di effetto. La capacità ad esser prodotto, è quindi almeno un requisito essenziale e primario per potersi avere un effetto. Ma ciò non basta, e può di vantaggio inchiedersi qual cosa sia, ovvero qual natura abbia tutto ciò che è capace ad esser prodotto.

Io noto che qualsisia cosa voglia supporsi, ha dovuto di necessario o avere un principio o esistere sempre; niun' altra ipotesi in fuori di queste potendosi avverare o idearsi. Ora io assevero, non potersi dir capace ad esser prodotto ciò che non ha avuto principio. Laonde deduco che l'effetto propriamente si deve definire, come « tutto ciò che ha avuto un cominciamento dell'essere ». Dimostro la minore di raziocinio sì fatto.

Una cosa la quale, anzichè avere avuto principio, ha sempre esistito, possiede un essere eterno, nel senso che non sia cominciato giammai: queste due espressioni chiudono un valore medesimo. Intanto una cosa eterna, non avendo avuto principio, non può assolutamente dipendere da altra cosa, in quanto al cominciar del suo essere; mentre ciò importerebbe che avesse avuto principio, quando già si è supposto non averne alcuno. Laonde ogni cosa la quale è eterna, non può da altra dipendere in quanto al cominciar del suo essere; ed è però manifesto, che essa per questa parte non è capace ad esser prodotta, nè può ricevere nome di effetto.

Potrebbesi dire, che una cosa eterna nell'essere, comunque non dipendesse da altra quanto al suo cominciare, ne dipendesse tuttavia quanto all'essere stesso determinato in tale o tal modo; siccome ad esempio, fatta l'ipotesi che un piede stesse ab eterno poggiato sull'arena, l'orma anch'essa sarebbe eterna, e non pertanto dipenderebbe e sarebbe effetto del piede. Così pure una cosa eterna potrebbesi dire effetto di un'altra. Ma di rincontro, ogni cosa la quale fosse determinata nell'essere o nei modi suoi da estranea virtù, siccome riceve una determinazione, così può perderla ed acquistarne altra diversa: mentre da una parte, ciò che si riceve non è essenziale, e ciò che non è essenziale può perdersi ed acquistarsi; e dall'altra è certo, che quegli il quale fa esistere o determina una cosa in dato modo, non lascia di poter rivocare quella determinazione o quell'essere, che già si è supposto da lui stesso dipendere. Intanto ciò che può perdere alcuna cosa od una nuova acquistarne, è di natura mutabile, nel senso che può passare da uno stato ad un altro. Laonde segue, non esservi nulla di dependente che non sia mutabile nella sua natura. Or poi ogni cosa mutabile dà luogo di necessario alla successione; atteso che la mutabilità importa, che possa sempre una nuova determinazione escluder l'antica, ovvero un modo di essere prender luogo di un altro: il che non può avvenire, senza che l'esistenza della cosa mutabile sia successiva. Sicchè la successione apparisce necessaria ad aversi l'esistenza di ogni cosa mutabile. Ma la successione non può dilungarsi all'infinito, mentre nella successione vi ha numero, ed il numero non può essere in-

finito, perchè capace sempre di aumento o di diminuzione. Il perchè ogni successione deve avere un principio. Come poi l'avere un principio esclude l'essere eterno, ne scende per ultima illazione, che ogni cosa dependente e mutabile non può avere una eterna esistenza. Perchè adunque possa dirsi, che una cosa sia capace a dipendere da un'altra in qualsivoglia modo, ovvero abbia natura di effetto; conviene che detta cosa a giuocoforza non sia sempre o eternamente stata, ma sì che in vece abbia avuto principio.

A ridurre in poco tutto questo discorso, possiamo ragionare la vera nozione dell'effetto così. Una cosa per dirsi effetto di un'altra, o in quanto all'essere o in quanto ai modi (a), conviene che sia capace a dipendere da un'altra cosa. Tutto ciò che è capace a dipendere da un'altra cosa, ha, per quel che si è visto, dovuto avere principio. Dunque l'effetto deve definirsi, come « tutto ciò che ha incominciato ad essere, ovvero che ha avuto principio ».

Fatto capo da simile nozione di effetto, ci incumbe il far vedere come senza uscire da essa, noi vi troviamo compresa l'altra idea di qualche cosa produttiva dell'effetto, cioè a dire la dipendenza dalla sua causa; onde il principio di causalità verrà a risultare qual verità *a priori* ed analitica.

III.

Dimostrazione del principio di causalità — Chiamasi effetto « tutto ciò che ha avuto principio » : questa definizione vien dichiarata e resa ferma, da quanto or dianzi si è detto.

Ogni cosa che ha avuto principio è limitata in quanto all'anteriore durazione del suo essere: attesochè ove percorrendosi la durazione anteriore di un essere, non si trovasse alcun limite mai; detta cosa sarebbe stata sempre, e dovria dirsi eterna, anzichè aver avuto principio, siccome compete alla natura di effetto.

Tutto ciò che è limitato in quanto all'anteriore sua du-

(a) Gli scolastici dicevano, o *quoad esse*, o *quoad modum*: noi possiamo chiamare il primo effetto *sustanziale*, l'altro *modale*; e similmente possiamo appellar causa *sustanziale* quella che produce nuova sostanza, e causa *modale* quella che dà nuova modificazione ad una cosa.

razione, ha incominciato ad essere, mentre prima non era: a cagion che niun limite anteriore di successione al certo puossi concepire o dare, senza che la cosa la quale esiste, avesse innanzi non esistito; il che richiama, oltre dello stato positivo in cui la cosa è, uno stato negativo in cui la cosa non era.

L'essere intanto non pur non ha nulla di comune col non essere, ma si escludono inoltre a vicenda; poichè l'essere, in detto senso, importa un'attualità data al pensiero, una cosa positiva e reale, in luogo di che il non essere non può concepirsi altrimenti, che come la privazione dell'essere, ovvero un nulla che non ha nè atto nè realità.

Se l'essere e il non essere si escludono, tutto ciò che incomincia ad essere mentre prima non era, e che è perciò limitato; deve dipendere da un'altra cosa: giacchè se non dipendesse da nulla, in questo caso l'essere e il non essere si escluderebbero ognora a vicenda, e perciò niuna cosa sarebbe più limitata (*a*).

Ciò che dipende, richiede di necessario una qualche cosa da cui dipenda; altrimenti non dipenderebbe da nulla, e sarebbe indipendente e dipendente nell'atto stesso, lo che ripugna.

Ogni cosa da cui un'altra dipende si chiama causa. Dunque ogni effetto ha la sua causa. Queste proposizioni son tutte identiche ed analitiche; e però si è avverato, in virtù di simile deduzione, che partendo noi dall'analisi dell'idea di effetto, come « ogni cosa la quale comincia », abbiamo senza uscire da essa raggiunto l'idea di causa; come « cosa da cui la prima dipende ». E non già che per questo volessimo andar nell'altro estremo, che ogni effetto si contiene materialmente nella sua causa. Quando ciò fusse, dovrebbesi cader nell'assurdo, che l'opera è identica all'operante, la causa efficiente alla materiale, Dio lo stesso che l'univesso: dottrina panteistica che verrà confutata a suo tempo. Ma se abbiamo detto il principio di causa identico, uopo è badare, essersi con ciò voluto significare che nell'idea o nella natura di ogni effetto, qual cosa che

(a) O pure perchè, se ciò che è limitato non dipendesse da altro, il non essere e l'essere si verrebbero in esso a comportare naturalmente fra loro, e non più sarebbero repugnanti, come sopra si è detto.

incomincia ad esistere, si rinviene la dipendenza dalla causa, qual cosa che, comunque estranea, pure ha la virtù di produrlo (*a*).

Rimane fermo dopo ciò, che la proposizione « ogni effetto dipende dalla sua causa », costi di un predicato contenuto nello stesso soggetto: onde il principio di causalità deve confessarsi *a priori* ed analitico, e quindi di un valore assoluto, necessario, universale, immutabile. Nè parmi che si richiegga altro dopo ciò, ad escludere la falsa dottrina degli empirici, pei quali il principio di causa è un pregiudizio sfornito di ogni ragione, come lo disse Hume; o pure quella dei trascendentali, che dietro Kant ne ripetono la necessità da una legge fatale dell' *io* che giudica, e non già dai termini stessi del giudizio, il quale è non pure *a priori*, quanto anche analitico (*b*).

IV.

Conseguenze del dimostrato principio — Stabilito il principio di causalità, due conseguenze ne discendono spontaneamente, e completano insieme la teoria che stiamo esponendo. La 1ª è, che « ogni causa deve essere idonea a produrre il suo effetto, o pure, che ogni effetto non deve superare le forze della sua causa ». Di vero, quando l' effetto eccedesse le forze della sua causa (o anche delle sue *concause*, se più cagioni efficienti concorressero insieme a produrlo), in tal caso quella parte per la quale l' effetto supera la causa, sarebbe indipendente da ogni altra cosa. Se poi saria indipendente, dovrebbesi anche ammettere eterna ed immutabile, lo che ripugna con la natura limitata di effetto. Laonde se una cosa si suppone essere effetto, cioè tale che ha avuto un principio ed è mutabile, essa non può sorpassare le forze della sua causa.

La 2ª conseguenza, la quale emerge pure dal dimostrato principio è, che « niuna cosa può essere causa di sè me-

(a) Ve. intorno a ciò *Catech. di Cosmol.* ecc. Sez. Iª, Cap. III, §. II.

(b) Senza presumere di dar per nuova l' addotta dimostrazione, rimetto anzi chi il bramasse al mio *N. Corso di Filos. intellett.*, per vederne in breve talune altre, le quali nella loro sostanza si uniformano più colla mia (Vol. III, Sez. I. Cap. IV. art. 1° §. VII).

desima ». Che in fatti, acciò una cosa fosse causa di sè medesima, dovrebbe dare principio ovvero produrre sè stessa. Ma per produrre sè stessa dovrebbe agire, e per agire dovrebbe esistere. Sicchè la stessa cosa dovrebbe essere prima di essere: la quale ipotesi, siccome è repugnante ed assurda, ne segue che nulla può dirsi causa ed effetto di sè stesso (*a*).

ART. 2°

Del principio di modalità

I.

Enunciazione del detto principio, e vera natura dei modi — Non altrimenti che il principio di causa, anche quello di modalità deve venire enunciato così: « ogni modo deve esistere nella sostanza necessariamente »; la qual cosa appunto qui ci convien dimostrare.

E per cominciare onde si dee, io richiamo prima quel che innanzi abbiamo discorso, con deffinir la sostanza come « una energia sostenitrice e produttiva », ovvero « come ciò che esiste in sè », qualmente si usa dai più; e per qualità « ciò che esiste in altro, e non in sè stesso » (b). Al qual proposito avverto coll'illustre Rosmini, doversi evitare l'errore di quei filosofi, i quali « immaginarono che per accidente e per sostanza s'intendessero cose separate al tutto fra loro, come due elementi uguali e reali entranti a comporre una terza cosa: due elementi che fossero essi stessi due cose, e perciò due sostanze, senza av-

(a) Si badi sempre però, che se per aversi un effetto basta ch'ei dipenda dalla sua causa effettrice, non si richiede già di vantaggio, ch'esso stesso si contenga *identicamente* nella sua causa, come ad esempio la luce si contiene nel sole. Egli è bastevole, perchè una cosa possa dirsi effetto di un'altra, che questa abbia il potere di produrla: lo che gli scolastici esprimono con dire, che si contiene nella causa *potenzialmente*, come un palagio contiensi nella forza dell'artefice. Ed oltracciò si può ancora un effetto contenere nella sua causa *eminentemente*, cioè in guisa più perfetta, e spoglio di ogni inconveniente ed imperfezione; a quel modo in cui vedremo, che tutte le perfezioni delle creature si ritrovano in Dio.

(b) Ve. Sez. II. Cap. II. art. 1° §. I, e Cap. III. pag. 187.

vedersi che ciò era contro la definizione che di quei due elementi dava la scuola. Poichè ov' io penso una cosa esistente, io ho l' idea di una cosa indivisibile: ma io posso tuttavia colla mente mia analizzare l' idea che io ho di quella cosa. E analizzando, cioè scomponendo questa idea, non iscompongo già per questo la cosa stessa . . . Così la distinzione fra la sostanza e l' accidente non si fa che per astrazione della mente, che considera la cosa ora sotto il solo rispetto dell' energia di esistere, ora sotto il rispetto del modo della esistenza, prescindendo (non già distruggendo) dall' energia, per la quale e nella quale quel modo esiste » (a). Inoltre deesi evitare eziandio quella maniera di favellare di alcuni, i quali dicono che la modificazione sia la sostanza stessa modificata; poichè egli è palesamente assurdo, tanto che il modo sia sostanza, quanto che il modo solo equivalga al modo e alla sostanza insieme, cioè la parte al tutto, un componente solo all' intero composto.

II.

Dimostrazione del principio di modalità — Queste cose premesse, entra facile il dimostrare, come « ogni modo debba avere la sua sostanza ». In effetti, ogni modo perchè sia tale non deve avere l' essere in sè, ma nella sostanza di cui è modo. Or poi se il modo esistesse isolatamente e diviso dalla sostanza, esso avrebbe per ciò stesso un' esistenza in sè medesimo, ed independente da ogni sostegno. Laonde esso sarebbe modo e sostanza al tempo medesimo, avrebbe cioè l' essere in sè e non l' avrebbe: la qual cosa è contraddittoria.

Da sì fatto principio deriva poi la conseguenza, che « ogni sostanza deve essere capace a sostenere i suoi modi ». Mercechè ove la sostanza non fosse idonea a possederli, i modi che si supporrebbe appartenere ad essa, non potrebbero avere esistenza in una cosa, la quale fosse incapace a riceverli e a sorreggerli in sè. I modi adunque in tale altra ipotesi ancora, verrebbero ad avere l' essere independente e proprio, e però sarebbero non più modi ma vere sostanze.

(a) *N. Saggio sull' orig. delle idee*, Vol. III. Cap. XII. art. IX.

Da ciò segue, che tutti i modi non solo debbono avere una sostanza, quanto ancora che questa debba essere di natura idonea a farli esistere in essa (*a*).

ART. 3.°

Dei principî d' identità e di contraddizione

I.

Enunciazione di sì fatti principî — Le dimostrazioni apprestate innanzi ai due principî di causa e di modalità; hanno reso evidente che essi sono identici ed analitici, cioè tali da comprendere il predicato nel soggetto medesimo. Ma a prescindere dai principî suddetti, si vuol sapere generalmente, se tutti i giudizî nei quali il predicato è rinchiuso nel subbietto sieno necessarî o pur no.

Premettasi a tal proposito, che il predicato si può contenere nel subbietto in doppio modo: o adequando l'intero subbietto, come in questo giudizio, il quadrato ha quattro lati uguali e quattro angoli retti; o adequandone una sola parte, come in quest' altro, il quadrato è figura rettilinea. Ma poichè in ambo i casi il predicato non esprime di più del subbietto, dando perciò al primo quel nome che diamo al subbietto stesso, si fa chiaro che tutti i giudizî nei quali il predicato è compreso dal soggetto, possonsi esprimere con queste generiche formole: « l'essere è l'essere, a è a, lo stesso è lo stesso ». Tutti quei giudizî nei quali il predicato è rinchiuso nello stesso subbietto, e solo è svolto da esso per analisi, vengono chiamati *identici* ed *analitici*, a cagion che il predicato, o in tutto o in parte, o nella stessa forma o sotto forma diversa, non è che il subbietto medesimo, nè vien ricavato altronde che da esso. Di qui è che le predette formole, le quali offrono la più semplice e generica espressione dei mentovati giudizî, costituiscono il così detto principio d' *identità* ovvero *di analisi*.

Salvo che se il principio d'identità non fa che affermare

(a) Così la sostanza corporea non sarebbe idonea a sostenere i modi del pensiere; ma la sostanza metafisicamente semplice sì.

lo stesso dello stesso, ei non può inservire che ai giudizî necessarî ma affermativi, i quali enunciano sempre che dato attributo sta compreso nel dato subbietto. Intanto che faremo dei giudizî negativi? In questi, quando son necessarî, non si fa che esprimere la repugnanza fra il predicato e il subbietto, come nel giudizio il cerchio non è quadrato. Perlochè i giudizî negativi necessarî, semplificati, riduconsi a queste generiche espressioni: « l'essere non è il non essere, a non è non a, lo stesso non è il diverso ». Ed attesa la opposizione che passa fra il predicato e il subbietto di detti giudizî, ne è venuto che alle cennate generiche formole siasi dato nome di principio di *contraddizione*, cui si riducono tutti i giudizi necessari ma negativi.

II.

Evidenza primitiva ed immediata dei principî d'identità e di contraddizione — Enunciati i detti due principî, io chiamo ad osservarne l'evidenza primitiva ed immediata. L'espressione « ciò che è, è ciò che è, ovvero l'essere è l'essere », non importa già che siavi alcuna cosa reale. Tolgasi pure ogni realità, non si rimanga che una privazione assoluta, che un nulla; in questa ipotesi, cui non pertanto l'esperienza ripugna, resta tuttavia inalterato il principio della identità, il quale non vorrà altro dire in tal caso, se non che « il nulla è nulla ». Esso perciò non dipende da alcuna ipotesi, ed è evidente da sè. Dicasi lo stesso del principio di contraddizione, nel quale « l'essere » è il subbietto, il « non essere o il nulla » è l'attributo, e la copula sta nel « non può trovarsi, ovvero ripugna ». Or chi non vede che questa ripugnanza sia, senza intervento di altra idea (la quale sarebbe pure impossibile tra l'essere e il nulla), percepita immediatamente fra i detti due termini? Questa ripugnanza non vuol dire, se non la distruzione che nasce dall'unire l'essere e il nulla: ed egli è in vero evidente per sè, che col nulla si cassa e rimuove l'essere innanzi supposto; si nega ciò che si afferma, si toglie tutto ciò che si pone. Sicchè i due principî d'identità e di contraddizione sono evidenti da sè ed indimostrabili. È chiaro poi che tutti i giudizî, o affermattvi o ne-

gativi, i quali poggiano sopra sì fatti principî, debbono al par di essi essere necessarî ed immutabili.

III.

Se i principî d'identità e di contraddizione, sieno di base a tutti i giudizî a priori — Se i giudizî e le scienze tutte poggiate sui principî di identità o di contraddizione sono di necessità assoluta; occorre ora discutere, se egli sia egualmente vero, che tutti i giudizî necessarî riposino sui detti principî; o pur se ve ne abbia di quelli, i quali dipendono dalle subbiettive leggi della intelligenza, e comunque fossero *a priori* perchè necessarî, esprimessero tuttavolta un predicato estraneo al subbietto, e solo aggiunto ad esso, in modo chè lungi dall'essere analitici, fossero al tutto sintetici. È speciale in questo punto la dottrina di Kant. Il quale non negò affatto i giudizî *a priori* analitici, e neanche quelli sintetici *a posteriori*, ovvero sperimentali: bensì nell'osservare certe verità di metafisica e di matematica, credè trovarne di quelle che sono concepite come necessarie dal nostro pensiero, tuttochè il predicato fosse diverso dal subbietto, e però aggiunto e non ricavato da esso. E disse che sì fatti giudizî sieno *a priori*, perchè necessarî per lo pensiero al par degli analitici; ma aggiunse loro il nome di *sintetici*, stantechè non altrimenti dei giudizî sperimentali, presentano un attributo il quale è sovrapposto al subbietto, lungi dal. contenervisi (*a*).

(a) È tale in breve la dottrina dei *giudizi sintetici a priori*, per chiarir la quale Kant si avvale dell'esempio di due verità, che reputa necessarie si ma sintetiche. L'una di esse tratta dalle matematiche, sta in questa proposizione, « sette più cinque è eguale a dodici »; l'altra tolta alla metafisica è lo stesso principio di causalità. Avendo già resa manifesta l'identità del principio di causa (art. 1), rimetto al *N. Corso* ecc. per ciò che riguarda la proposizione sette più cinque è uguale a dodici, propria delle matematiche (Vol. I. Par. II. Cap. III. art. 1° §.). Se non che non sembrerà fuor di proposito, soggiungere, a quanto ivi sta detto, la chiara osservazione che segue. La proposizione « sette più cinque è uguale a dodici », enunciando un rapporto di uguaglianza fra due termini, può legittimamente convertirsi con dire, « dodici è uguale a sette più cinque ». Dire che dodici è uguale a sette più cinque, val quanto dire che il tutto equivale alle sue parti insieme prese. Il giudizio che il tutto è uguale al complesso delle sue parti, è identico ed analitico. Dunque la pro-

Esposta si fatta dottrina, incomincia il nostro ragionare da quella parte che Kant stesso concede. Vuole questi, che nella detta terza specie di giudizî, il rapporto fra il predicato e il soggetto è sì necessario che li chiama *a priori*; e intanto mantiene che ei sono sintetici. Or questo è che ripugna. Di fatti, se si ponesse, ad esempio, che il predicato B nessuna medesimezza avesse col soggetto A, lo spirito nostro dovrebbe concepire l'attributo come cosa dal soggetto diversa. Se quindi ei fosse tratto a porli necessariamente in unione; la mente umana dovrebbe congiungere e pensare di unito, quelle idee che per lei stessa sono separate e disgiunte: la qual cosa è assurda palesamente.

Oltre di che, nei giudizî necessarî affermativi, se si rimuove il predicato si annienta il soggetto; e nei negativi ancora si distrugge se, in luogo di allontanare il predicato dal soggetto, con esso si unisce. Ma potrebbe ciò avvenire, se tutt' altro fosse l'aggiunto che il soggetto? Certo che no: conciossiachè sendo il predicato cosa estranea ad esso, per allontanarsi o congiugnersi che si facesse, non verrebbe per nulla a trarsi l'alterazione o la distruzione totale del soggetto. Dunque in tutti i giudizî nei quali vi è necessario rapporto fra predicato e soggetto, uopo è che l'attributo sia o l'intero soggetto o una parte di esso. Questa medesimezza prende, come si è visto, il nome d'identità; e però tutti i giudizî necessarî, avvegnachè la includono, si debbono confessare identici ed analitici, lungi dal potersi dire sintetici.

posizione « sette più cinque è uguale a dodici », è anch'essa identica ed analitica: e rimane confutata la dottrina di Kant, il quale voleva il detto giudizio *a priori* ma sintetico.

E si potrebbe ancora riflettere, che le idee le quali risultano degli stessi elementi sono identiche fra loro; e che quelle di sette più cinque e di dodici sono tali appunto da risultare dello stesso numero di unità: dal che segue di nuovo come il giudizio $7+5=12$ è identico ed analitico; rivelandosi falsa, e nei princìpi e nelle applicazioni, la teorica Kantiana dei giudizî sintetici *a priori*.

CONCLUSIONE.

EPILOGO SULLA FORMAZIONE E VALORE DELLA CONOSCENZA UMANA.

I.

Origine logica della conoscenza — Adunque due sono i requisiti necessarî della conoscenza umana: le operazioni conoscitive, e la materia cognita; quelle concernono la formazione, ovvero l'origine logica delle idee; questa costituisce l'origine ontologica, ovvero il valore delle medesime.

Quanto all'origine logica, siccome nel mondo delle realtà bisogna distinguere gli esseri semplici dai moltiplici, ed in questi i componenti primi dai tutti composti; così nel mondo delle idee conviene far differenza, fra le idee semplici ed elementari, e le idee complesse, ovvero conoscenze propriamente dette. Le idee semplici si originano nel pensiero in virtù della semplice percezione, le complesse in virtù dei giudizî. Or fra le idee semplici va in 1° l'essere reale, fondamento di tutte le altre, ed esso è appreso per la semplice percezione primaria; in 2° i modi di essere noti da sè, e questi sono appresi per la semplice percezione secondaria immediata; in 3° i modi dedotti, i quali formano obbietto della semplice percezione secondaria anch'essa, ma mediata. Vanno poi fra le idee composte 1° le chiare, formate dai giudizî costituenti, 2° le distinte, che sono al termine dei giudizî qualificanti, 3° le adequate, le quali vengono in seguito di uno o più giudizi deduttivi, secondo che sono o incomplete o pure complete.

II.

Origine ontologica della conoscenza — L'origine ontologica della conoscenza riguarda la provenienza, e perciò stesso il valore della materia essenzialmente cognita. Questa materia essenziale non può ritrovarsi altrove, che negli elementi primi della conoscenza medesima. E siccome ogni conoscenza o è necessaria o contingente, così tutti gli elementi di conoscenza debbono essere o razionali o speri-

mentali. Sono sperimentali 1° l'elemento dell'essere, 2° quelli delle qualità, 3° gli altri delle azioni, 4° gli ultimi delle relazioni logiche (in quanto al fondamento loro). Sono razionali, *a priori* ed analitici, 1° il principio di causalità, 2° quello di modalità, 3° quello d'identità, e 4° l'altro di contraddizione: ben vero che dai due ultimi d'identità e di contraddizione, i quali sono evidenti da sè ed indimostrabili, vengono raffermati i due primi di causa e di modo. Gli elementi sperimentali poi hanno un valore di obbiettività, ma sono contingenti e mutabili; mentre i principî razionali son subbiettivi, ma includono un valore assoluto, e sono immutabili.

III.

L'analisi e la definizione della conoscenza, è l'ufficio ed il termine della Ideologia—Una Ideologia, come Scienza della conoscenza umana, non potea per fermo proporsi altre quistioni, in fuori di quelle che riguardano la natura della conoscenza, cioè a dire o l'origine logica o pur l'ontologica della conoscenza medesima. Ma che vuol dire conoscere? Richiamando dei fatti già sviluppati a suo tempo, possiamo ripetere, 1° che indicio del conoscere una cosa è l'espressione di essa, fatta o con la voce o con un mentale discorso; 2° che questo esige, che la cosa cognita sia posseduta internamente dal nostro pensiero; 3° che siccome questo pensiero è semplice, perciò gli obbietti composti hanno dovuto essere pria risoluti negli elementi loro, ovvero semplificati, e poi concepiti internamente (quali sono nella loro natura), in seguito della mentale riunione degli elementi medesimi. Dopo di che si fa chiaro quel che a principio diceva, che la conoscenza cioè non consista in altro, se non in un interno possedimento degli obbietti cogniti, fatto in modo consentaneo alla natura della mente umana (*a*).

Fine del Catechismo Ideologico.

(a) Ve. Sez. I. Cap. I.

TAVOLA DELLE MATERIE

CONTENUTE IN QUESTO CATECHISMO IDEOLOGICO

INTRODUZIONE

RANNODAMENTO E PASSAGGIO DA TUTTE LE SCIENZE, AD UNA SCIENZA PRIMITIVA E FONDAMENTALE.

SEZIONE I.ª

ORIGINE LOGICA DELLA CONOSCENZA UMANA.

CAPITOLO PRIMO

ARTICOLO 2°

Della natura dei giudizi generalmente presi, e della espressione di essi nella loro legittima forma.

ARTICOLO 3°

Delle varie specie di giudizi secondari considerati nella forma di proposizioni.

ARTICOLO 4°

Delle affezioni delle proposizioni, e quindi della loro conversione ed opposizione.

CAPITOLO QUARTO.

ARTICOLO 3°

Continuazione : dei modi secondarî di esprimere il raziocinio.

ARTICOLO 4°

Di un secondo modo di dedurre l' ignoto dal cognito, riposto nella induzione.

ARTICOLO 5°

Continuazione : delle induzioni certe e probabili, e delle diverse leggi induttive.

CAPITOLO QUINTO

SEZIONE II.ª

ORIGINE ONTOLOGICA DELLA CONOSCENZA UMANA.

CAPITOLO PRIMO

ARTICOLO 1°

Della materia essenziale alla conoscenza, e del suo valore assoluto in generale.

ARTICOLO 2°

Delle azioni immanenti e transeunti degli esseri.

ARTICOLO 3°

Delle relazioni reali ed ideali.

CAPITOLO QUARTO

ARTICOLO 1°

Del principio di causalità.

DALL'ABATE

FRANCESCO MELILLO

SECONDA EDIZIONE

CORRETTA ED ACCRESCIUTA DALL'AUTORE.

In questa opera l'autore considera la filosofia razionale, come la scienza della conoscenza umana. E poichè la conoscenza richiede tre condizioni essenziali, le operazioni conoscitive, il principio conoscitore e gli elementi cogniti, così la filosofia vien divisa in tre parti: la scienza logica, la psicologia, l'ideologia, ciascuna delle quali dà materia ad un volume.